

ANTONIO MILLÁN-PUELLES



VI

Sobre el hombre y la sociedad
(1976)

Universidad y sociedad
(1976)



ASOCIACIÓN
DE FILOSOFÍA
Y CIENCIA
CONTEMPORÁNEA



ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA Y CIENCIA CONTEMPORÁNEA

OBRAS COMPLETAS DE ANTONIO MILLÁN-PUELLES

Volumen VI

Antonio Millán-Puelles

OBRAS COMPLETAS

Volumen VI

ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA Y CIENCIA CONTEMPORÁNEA

EDICIONES RIALP, S.A.
MADRID

Índice

Universidad y sociedad
(1976)

ANTONIO MILLÁN-PUELLES
OBRAS COMPLETAS

VI

Sobre el hombre y la sociedad
(1976)

Universidad y sociedad
(1976)

Edición a cargo de José Antonio Millán

Sobre el hombre y la sociedad
(1976)

Prólogo

En la feliz ocasión de las «bodas de plata» del profesor Millán-Puelles con su cátedra universitaria de filosofía, un amplio equipo de colaboradores y discípulos hemos querido ofrecerle, en un homenaje abierto al público, la edición de esta antología, que recoge muy diversos trabajos —conferencias, estudios monográficos, artículos en diarios y revistas—, todos ellos centrados en los temas del hombre y la sociedad.

De estos trabajos, unos son muy recientes, otros menos, y algunos fueron escritos al comienzo del oficio universitario de su autor. Estoy seguro de que todos ellos —en conjunto una muestra muy significativa— resultarán provechosos para el lector que acierte a conjugar el interés por los temas centrales de la antropología con la atención a las cuestiones básicas de todo el pensamiento filosófico. En servicio a ese tipo de lectores, Ediciones Rialp, que tantas páginas lleva publicadas del profesor Millán-Puelles, se asocia a nuestro homenaje, dando a la estampa este libro. Conste por ello nuestra mayor gratitud. Por mi parte, quiero justificar y resumir este mínimo prólogo haciéndole un cordial reto a quien a mí y a tantos ha guiado por los caminos de la filosofía: nuestra esperanza de que siga ahondando en los problemas del hombre de nuestro tiempo, a la luz de una razón y de una fe dinámicamente abiertas a las verdades de siempre. Tal es, en definitiva, el claro emblema del magisterio del profesor Millán-Puelles durante los cinco lustros que este año conmemoramos con la ilusión —y la entrañable exigencia— de la fecunda continuidad de su labor.

JUAN JOSÉ R. ROSADO

I. FILOSOFÍA DE LA CONDICIÓN HUMANA

El problema ontológico del hombre como criatura

La necesidad de interpretar la coyuntura histórica en que vive se presenta en el hombre con muy variadas formas y según grados de intensidad muy diferentes. En ocasiones, como sucede en nuestro tiempo y, en general, en todas las épocas de crisis, esta necesidad se hace sentir de un modo tan apremiante que hasta puede llegar a convertirse en verdadera obsesión. Cuando ello ocurre nos encontramos en el caso de la expresión patológica de una exigencia lógica de nuestro ser. Porque, en principio, la necesidad de que se trata es perfectamente racional para un ser como el hombre, cuya vida posee un sentido histórico, aunque éste no la defina por completo, ni sea siquiera posible de una manera aislada. Los hombres necesitamos conocer la circunstancia histórica en que vivimos, para poder estar en condiciones de trazar nuestros planes de acuerdo con lo que ella nos exija. La validez de la conducta humana se mide, efectivamente, entre otras cosas, por su «oportunidad», la cual a su vez requiere un lúcido atenimiento, en cada caso, a la correspondiente situación de nuestro humano vivir, que es, en tanto que humano, un vivir en la cultura y en la historia.

Ahora bien, nada de esto significa que lo oportuno sea siempre moverse en la dirección y en el sentido de la coyuntura en que se está. Por el contrario, el deber de actuar de una manera oportuna puede no pocas veces consistir en tener que «navegar contra corriente». Tal es el caso —por poner el ejemplo de un filósofo al que nadie ha acusado de no estar «a la altura de su tiempo»— en que se encuentra Hegel cuando en las páginas iniciales de su obra *La Ciencia de la lógica* denuncia, con ejemplar sinceridad, el lamentable estado a que ha llegado la cultura alemana de su época. Tal vez sea útil recordar ahora esa imagen que Hegel nos transmite de su situación cultural, porque en sus rasgos más sobresalientes y esenciales puede también valer como un diseño de nuestra presente época. Veamos esa pintura:

> «Lo que antes se llamaba metafísica ha sido radicalmente extirpado y expulsado del campo de las ciencias. ¿Dónde se oyen, o dónde pueden hacerse oír, todavía, las voces de la anterior ontología, de la psicología racional, de la cosmología e incluso de la teología natural, que antes se cultivaba? ¿Dónde hay quien tenga algún interés por

investigaciones tales como las concernientes a la inmortalidad del alma y a las causas mecánicas y finales? Asimismo, las pruebas que antes se daban de la existencia de Dios son ahora tenidas en cuenta solamente de una manera histórica o para la elevación y edificación del espíritu […]. Si es sorprendente que para un pueblo se hayan hecho inservibles su ciencia del derecho, sus convicciones, sus hábitos y virtudes morales, resulta cuando menos igualmente asombroso que un pueblo pierda su metafísica […]. La exposición popular de la filosofía kantiana —según la cual el entendimiento no debe ir más allá de la experiencia, pues se convertiría en razón teorética, incapaz por sí sola de engendrar otra cosa que fantasmagorías— ha venido a justificar, para la ciencia, la renuncia al pensamiento especulativo. En favor de esta doctrina popular ha venido el clamor de la pedagogía moderna, que sólo tiene presentes las exigencias de nuestro tiempo y las necesidades inmediatas, afirmando que, así como para el conocimiento lo primordial es la experiencia, también para la vida pública y privada las reflexiones teóricas son perjudiciales, y que lo único necesario es la educación y el adiestramiento práctico […]. La teología, que había venido custodiando los misterios especulativos y la metafísica relacionada con ella, ha abandonado a esta ciencia para ocuparse de los sentimientos, de las consideraciones prácticas populares y de la erudición histórica […]. Desaparecen los hombres dedicados a la contemplación de lo eterno y cuya vida sólo servía a este fin […]: una desaparición que, bajo otros aspectos y por su propia esencia, puede considerarse como el mismo fenómeno ya mencionado».

Hasta aquí, Hegel. Pero su caso no es el único. Ya en nuestro siglo, Edmund Husserl nos ha dejado un testimonio de serena reacción frente a las convicciones dominantes en su circunstancia cultural. Desde las *Investigaciones lógicas* hasta *La crisis de las ciencias europeas,* Husserl ha elaborado una doctrina de la que cabe opinar lo que se quiera, pero de la cual no sería lícito decir que se ha dejado llevar por la corriente de las ideas de su tiempo, las cuales, en buena dosis, vuelven a ser las de ahora. Especialmente significativa es la apología husserliana de la absoluta validez de la verdad, frente a todas las formas del subjetivismo. A este propósito, y siempre que se me presenta la ocasión, no tengo ningún reparo en afirmar que hay pocas cosas tan aconsejables como la lectura del capítulo VII de la primera parte de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, donde éste llega hasta el fondo de la mentalidad antropocéntrica, típica, según él, del pensamiento moderno y contemporáneo. He aquí sus mismas palabras:

«La filosofía moderna y contemporánea propende al relativismo específico (de un modo más concreto, al antropologismo) en tal medida que sólo por excepción encontramos un pensador que se haya sabido conservar enteramente puro de los errores de esta tesis»[1].

Bien es verdad que la exhaustiva crítica de Husserl al antropologismo está centrada fundamentalmente en sus aspectos epistemológicos y no en sus dimensiones metafísicas

o simplemente ontológicas. Pero es cierto también que Husserl ha señalado la recíproca interferencia e influencia de las dos vertientes del asunto. Veamos cómo lo dice el propio Husserl:

> «Cuando, por ejemplo, un escéptico metafísico formula su convicción de esta manera: "no hay un conocimiento objetivo" (es decir, un conocimiento de las cosas en sí), o en esta otra: "todo conocimiento es subjetivo" (es decir, todo conocimiento de hechos es un conocimiento de hechos de conciencia), es grande el peligro de ceder a la ambigüedad de las expresiones subjetivo y objetivo, y de reemplazar el primitivo sentido, que es congruente con la posición tomada, por un sentido escéptico noético [...]. Mas así como el escepticismo metafísico fomenta de un modo ilegítimo el escepticismo epistemológico, también en dirección inversa parece suministrar este último (allí donde es admitido como evidente de suyo) un poderoso argumento en favor del primero».

Todos los argumentos husserlianos contra el subjetivismo antropológico estriban en poner de manifiesto, de una u otra manera, el radical contrasentido que hay en él. O dicho con otros términos y para usar un idioma psicológico: el subjetivismo sólo es viable *mientras no se percibe* su latente y fundamental contrasentido: el de constituir una teoría que se opone precisamente a las condiciones generales, tanto objetivas como subjetivas, de la posibilidad de cualquier teoría en general.

A la vista de ello, la actual recaída en el subjetivismo antropológico no puede por menos de ofrecérsenos como un evidente síntoma de pereza especulativa o filosófica. Pero no dejemos de advertir lo más grave del caso. Y es que, a su vez, por una superficial intelección de los valores de la opinión pública y en nombre de los «signos de los tiempos», hay quienes, teniendo la misión de orientar los espíritus, se dejan llevar también de esa misma pereza, contribuyendo a incrementarla y difundirla. Todo ello explica la falta de claridad y de rigor con que hoy suele hablarse de la tarea específica del hombre y aun del sentido del vivir cristiano. Pues no cabe esperar que las ideas sobre lo que se debe «hacer» queden convenientemente perfiladas si al tratar las cuestiones concernientes a la realidad de nuestro «ser» se suprime el esfuerzo de la especulación (ya sea filosófica o teológica), sustituyéndola por el resultado de un balance de los simples pareceres u opiniones que de hecho se dan. (Permítanme una breve aclaración. No tengo ningún prejuicio contra la utilidad de conocer el estado efectivo en que la opinión pública se encuentra, sobre todo en materias opinables y cuando las encuestas se realizan de un modo no tendencioso. Pero siempre hay que distinguir, por una parte, la utilidad de dicho conocimiento para hacer lo posible y oportuno en cada determinada circunstancia y, por otro lado, la deformación de la verdad, por creer que encubriéndola, aunque sólo sea parcialmente, se logran más adeptos para ella.)

El título de la presente conferencia —el problema ontológico del hombre como criatura— se refiere a uno de los problemas esenciales de la antropología filosófica, y lo que

intento al ocuparme de él es hacer ver las tres cosas siguientes:

1.ª Que el problema ontológico del hombre no puede ni tan siquiera plantearse desde una actitud subjetivista.
2.ª Que la superación del antropologismo exige, en definitiva, el concepto ontológico del hombre como criatura.
3.ª Que la noción del hombre como un ente creado es enteramente indispensable para una moral realista.

Desarrollemos sucesivamente estos tres puntos.

I. LA TESIS SUBJETIVISTA Y EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA ONTOLÓGICO DEL HOMBRE

La distinción entre el subjetivismo «individual» y el subjetivismo «específico» tiene cierta importancia para nuestro asunto y, por lo tanto, debemos considerarla con el detenimiento necesario, no porque resulte decisiva para la posibilidad del planteamiento del problema ontológico del hombre, sino tan sólo, como hemos de ver, porque el segundo tipo de subjetivismo es más sutil que el primero y no muestra tan claramente su necesaria eliminación de ese mismo problema.

Como todo subjetivismo, el que se denomina «individual» no delimita un campo de lo opinable, donde por principio puede haber una multiplicidad de pareceres —tantos como individuos— sin excluir por ello la existencia de la verdad objetiva y de la correspondiente certidumbre. Aceptar la existencia de un campo de lo opinable no es, en efecto, ninguna clase de subjetivismo, ya que también significa la admisión de un determinado repertorio, mínimo si se quiere, de verdades indiscutibles. Pues bien, lo propio del subjetivismo individual es cabalmente el hacer de cada individuo humano la medida de la verdad; y se distingue del subjetivismo específico por conferirse en éste a la verdad un valor intersubjetivo, aunque tan sólo para los sujetos humanos. Así, pues, en su forma individualista, el subjetivismo determina el alcance y la significación de la verdad por el modo de ser de cada hombre. O sea: que para cada cual es verdadero lo que como tal se le presenta en virtud de la forma en que él es irreductiblemente ese individuo y no ninguno de los demás seres humanos.

¿Cabe decir de este subjetivismo lo que Husserl afirma de él en tanto que se constituye como un hecho? Antes de responder a esta pregunta, es menester observar que no se trata de que, al estudiarlo, Husserl lo haya considerado solamente, ni tampoco de un modo primordial, como un simple hecho dado. Sin embargo, es muy cierto que *también* lo mira de ese modo, como se puede comprobar, sin duda, en las frases siguientes:

> «El relativismo individual es un escepticismo tan patente, y casi me atrevería a decir tan descarado o cínico, que si ha sido defendido en serio alguna vez, no lo es desde luego en nuestra época».

Esta última afirmación no la podemos suscribir en nuestros días, no porque no fuese justa en los de Husserl —cosa, por lo demás, muy difícil de decidir, salvo en la esfera de las «producciones» filosóficas—, sino porque hoy «se lleva» el presentarse, sin ningún disimulo ni rodeo, como un efectivo partidario del subjetivismo individual, e incluso se considera a esta actitud como la más auténtica y profunda. De ahí la oportunidad de hacer ahora una crítica más explícita de este subjetivismo.

Por lo que se refiere a la cuestión de si el subjetivismo individual puede ser mantenido «seriamente», ya acabo de hacer constar que hoy son muchos los que lo miran como la más sincera y radical posición. Sin entrar ahora en discusiones sobre la plena sinceridad de esta actitud, y aunque de paso hay que decir también que ciertamente esa sinceridad es admisible para un nivel superficial de intelección de la tesis subjetivista, veamos si cabe hablar de seriedad en la adhesión a ella, si esto quiere decir que quien la mantiene se hace realmente cargo de todo lo que supone. A estos efectos, lo más importante es que en la idea de la peculiar verdad de cada hombre —como un producto de la constitución del respectivo individuo— sigue dándose *una* noción del ser humano, a la manera de un denominador común de los distintos hombres concretos y singulares. Por muy grandes que sean las diferencias que se les reconozcan, no nos cabe pensarlas, en tanto que diferencias, sin algo que supone ese elemento o denominador común. De lo contrario, la diversidad de las verdades que ellas en cada caso determinan no sería la correspondiente al hecho de darse en cada hombre la verdad como algo configurado por el modo según el cual él es precisamente ese individuo y no otro cualquiera.

Ya sé que los partidarios del subjetivismo individual se dan permiso a sí mismos para el lujo de mantener la inconsecuencia en la que se ven forzados a incurrir si quieren afirmar su propia tesis cuando ya han advertido la irreductible contradicción que hay entre ella y los supuestos que implica. Pero es bien claro que no debe llamarse seriedad a esta pura y simple obstinación en admitir un absurdo.

En su fondo, el subjetivismo individual es tan incongruente como el historicismo gnoseológico. También éste se inspira en la diversidad entre los seres humanos: concretamente, en la que se va dando, a lo largo del tiempo, con las transformaciones culturales y de índole histórica. Pero esto es algo tan cierto como la imposibilidad de que los hombres, por mucho tiempo que pase y por profundas que puedan llegar a ser las variaciones de su contexto histórico-cultural, lleguen a ser realmente hombres distintos, si no continúan siendo hombres.

Por otra parte, el subjetivismo individual no sólo puede considerarse, de hecho, reforzado por el historicismo, sino que también *de iure* habría de darse —y así, en efecto, acontece— como internamente historicista. Quiero decir que habría de aceptar que la verdad no viene configurada solamente por la individual constitución de cada sujeto humano, sino también, y en una forma decisiva, por la determinada situación en que en cada momento esté cada individuo. Y si se observa que el admitirlo implica una verdad general, de tal modo, por tanto, que ello representa algo independiente de la situación en que cada individuo está en cada momento, de nuevo el subjetivista de este

cuño puede darse a sí mismo la licencia de despreciar nuestra argumentación. Y es que, en suma, el subjetivista individual no toma en serio el «diálogo», porque quiere únicamente «su verdad», aunque sea momentánea y puntiforme. Para él, sin duda, es para quien escribió Antonio Machado la filosófica poesía de estos versos:

¿Tu verdad? No, la Verdad,
y ven conmigo a buscarla.
La tuya, guárdatela.
(*Poesías completas,* CLXI, LXXXV)

No hace falta probar, con una larga serie de argumentos, que el subjetivismo individual excluye la posibilidad del planteamiento del problema ontológico del hombre. Baste con advertir que este problema resulta ininteligible si no se toma en serio la verdad de que *el hombre* posee un cierto ser, independientemente de lo que sobre sí pueda pensar cada individuo humano en cada una de las situaciones que atraviese. Y se trata, realmente, de un verdadero problema, es decir, de algo que necesita de algún esclarecimiento, porque también se ha de reconocer que el hombre cambia, tanto individual como socialmente tomado. Pero veamos si este problema puede, sin embargo, ser planteado desde la actitud del subjetivismo específico.

A diferencia del subjetivismo individual, el llamado «específico» no encierra a ningún ser humano en «su verdad», pero nos deja a todos recluidos en la «verdad de los hombres»; o sea, que tan sólo toma por verdades las que como tales son juzgadas por los seres humanos, y no por otra razón sino por estar forzados a admitirlas en virtud de la constitución de nuestra especie. Cuando antes dije que este subjetivismo es más sutil, tenía a la vista dos cosas que conviene observar para no deformarlo: *a)* que no se trata de una concepción donde sólo se tome por verdad lo que de hecho cuenta con el apoyo de la totalidad o de la mayoría de los hombres; *b)* que tampoco consiste este subjetivismo en sostener que puede haber verdades que trasciendan la capacidad cognoscitiva de los seres humanos, sino en la tesis de que lo verdadero para el hombre es un producto de la específica constitución que éste posee, de tal modo, por tanto, que si esa constitución fuese distinta, sean distintas también las verdades correspondientes.

En consecuencia, para esta clase de subjetivismo el valor intersubjetivo de la verdad no es ningún síntoma de su carácter absoluto, sino al contrario, un efecto de su relatividad al ser humano como provisto de una constitución específicamente idéntica en todos sus representantes o ejemplares. Pues bien, en oposición a lo que ocurre en el subjetivismo individual, «parece» que en este otro puede ser planteado el problema ontológico del hombre. En efecto, la posibilidad de hablar del ser que en general tiene «el hombre» ya no se encuentra impedida por la relatividad de la verdad a cada individuo concreto.

Ello no obstante, la diferencia entre el subjetivismo individual y el específico es enteramente secundaria para la viabilidad del planteamiento del problema ontológico del hombre. Vayamos a la raíz de la cuestión, comenzando por aclarar que este problema no

es el de si podemos conocer todas las verdades concernientes a nuestra propia índole ontológica, sino tan sólo el de si nos es lícito afirmar que, no obstante sus cambios individuales y sociales, el hombre tiene un ser radicalmente fijo y permanente, y si lo que conoce, poco o mucho, acerca de ese ser, tiene un valor absoluto, o bien no es más que un efecto, pura y simplemente subjetivo, de la específica manera humana de pensar.

Ya el hecho de plantear este problema supone una distinción inaceptable desde el punto de vista del subjetivismo en cuestión. La posibilidad de que un sujeto, aunque fuese extrahumano, conozca alguna verdad independiente de su específico modo de pensar es cabalmente lo que en este subjetivismo se rechaza. Digamos, para redondear la misma idea, que hasta el propio concepto de una verdad absoluta debe considerarse, según la mentalidad de este subjetivismo, como el efecto de algo que no es más que un puro y simple *hecho* y de lo cual, por tanto, no se puede inferir ningún *valor* ni nada rigurosamente necesario en la acepción absoluta de la palabra. A su vez es patente que quien se adhiere a este subjetivismo ha de admitir también que su tesis es un producto de la específica constitución del ser humano, pues si niega esta conclusión contradice la tesis. El problema de cómo puede ocurrir que la contradiga surge inmediatamente y con el mismo sentido en que también resulta paradójico que un ser dotado de idéntico mecanismo de pensar considere *ab initio* como erróneo lo que en dicha tesis se mantiene. La única explicación de estas dos cosas —una y la misma, en sustancia— consistiría en decir que el mecanismo humano de pensar es susceptible de fallos, entre los cuales ha de contarse la contradicción a la que nos hemos referido y, en general, toda clase de discrepancias con la tesis que nos ocupa.

La explicación parece coherente, ¿mas qué garantías tenemos, a su vez, de que no viene de un fallo en nuestro mecanismo de pensar? ¿Es que por ventura conocemos el funcionamiento normal de ese mecanismo? Prescindamos de que la idea de lo normal no resulta muy clara cuando se habla un lenguaje empiriológico. Y dejemos también a un lado la posibilidad de que el saber que tenemos de nuestro mecanismo de pensar fuese meramente subjetivo y no nos diera, por tanto, una noticia fiel de lo que él es realmente. Aun suponiendo que lo conociésemos tal como realmente es —hipótesis no muy acorde, por cierto, con la mentalidad subjetivista—, nada habríamos ganado para poder decidir si un pensamiento nuestro es acertado o erróneo, pues las leyes según las cuales se realizan nuestros procesos psíquicos se cumplen tanto cuando se piensa bien como cuando se piensa mal.

Oigamos una vez más al gran maestro de la crítica del antropologismo:

> «Si la verdad —dice Husserl— tuviese una relación esencial con los sujetos pensantes, sus funciones y sus movimientos espirituales, surgiría y desaparecería con ellos y, si no con los individuos, con las especies. Y con la auténtica objetividad de la verdad, también desaparecería la del ser, incluso la del ser subjetivo y, respectivamente, la del ser de los sujetos».

Al negar Husserl que la verdad se relacione esencialmente con los sujetos pensantes,

sus funciones y sus movimientos espirituales, lo que en definitiva está diciendo es que la validez del conocer no depende de la manera de ser de su sujeto, sino del ser que en sí tiene el término intencional del acto cognoscitivo. Ello carecería de sentido si no hubiera más ser que el ser-pensado. La reducción de todo ser al ser-pensado llevaría por fuerza a una consecuencia paradójica: la pérdida, para el hombre, de la posibilidad de comportarse como un efectivo «lógos»: una posibilidad que le define, no por completo, mas sí necesariamente, como un ser en principio abierto al ser. Sin este fundamental hallarse abierto, que es un hecho ontológico y que, en consecuencia, no depende de ningún acto de la voluntad, el hombre carecería de la presencia de sí, justo en la misma medida en que tampoco le sería posible la presencia de ningún otro ser.

El problema ontológico del hombre sólo tiene sentido cuando se admite que éste puede comportarse como un «lógos» del ser en general (también de su propio ser), y la dificultad que da lugar al problema estriba en articular la permanencia del ser propio del hombre con los cambios que en éste también se dan y que no son sólo subjetivos, en la acepción de meros cambios pensados, sino auténticos y efectivos cambios reales. De modo, pues, que para plantear este problema en la integridad de su sentido, hace falta que el hombre pueda conocer como algo «real» tanto su ser permanente cuanto los cambios que en su existencia se producen. Entre estos cambios, los que más atañen a nuestra propia índole ontológica son los surgidos de la libertad: un poder que nos hace, en cierto modo, autores de nuestro ser, aunque sobre la base de una inmutable esencia metafísica, cuya entera realidad nos viene dada. O dicho con un giro equivalente: el problema ontológico del hombre alcanza su más cabal formulación cuando se plantea como el problema de conjugar entre sí la libertad y la naturaleza humanas (y no en su «ser subjetivo», sino en su objetivo ser real).

Pero sobre este asunto volveremos después. Por el momento, vamos a abordar otra cuestión que no hemos discutido todavía: la de la *ultima ratio* de la falsedad de todo subjetivismo.

II. LA ÚLTIMA CLAVE DE LA FALSEDAD DEL ANTROPOLOGISMO

Para los fines e intereses propios de la teoría del conocimiento, la *reductio ad absurdum* de la posición subjetivista es el término del examen que de ella se puede y debe hacer. No acontece lo mismo en la antropología filosófica. Para ésta, el subjetivismo no es tan sólo un contrasentido o un absurdo, sino también, y pese a ello, una «actitud» en la cual cabe estar y, por tanto, algo que puede darse como un estilo de vida. Examinemos este otro aspecto del problema, meramente rozado en las consideraciones anteriores.

Para que el subjetivismo sea posible como una actitud y hasta se pueda dar bajo la forma de un estilo de vida, es menester que en la realidad del ser humano exista algo que permita esa posibilidad. Algo ha de haber en nuestro propio ser, que nos haga posible «adulterarlo», siquiera sea únicamente en la manera de vernos, es decir, sólo en el «ser-

subjetivo» que nos podernos dar. Ciertamente, ese factor que adultera nuestra propia imagen subjetiva queda en alguna forma señalado cuando se dice que, por no ser absolutos, tenemos un entendimiento susceptible de la posibilidad de desviarse, haciendo que tomemos por verdad lo que es una falsedad. Sin embargo, esta explicación no es suficiente. Pues aunque ello es muy cierto, también hay que contar, para explicar más de cerca al antropologismo, con que, a pesar de que no somos absolutos, tenemos una tendencia innata a lo Absoluto, un natural deseo de «absolutizarnos», una de cuyas formas es, por cierto, si bien radicalmente deformada, la que se expresa en la actitud subjetivista. Veámoslo de un modo más explícito.

En la práctica, más que como una tesis el subjetivismo se presenta como una cierta manera de hacer autosuficiente a nuestro ser, aunque ello no se perciba por completo ni acontezca en virtud de una intención explícita y directa. *Eritis sicut dei:* he ahí lo que el subjetivismo nos promete, a través de sus circunloquios, desviando nuestra natural tensión a lo Absoluto y convirtiéndola —no sin complicidad por nuestra parte— en un puro humanismo. Tal humanismo se nos ofrece en un sentido estrictamente inmanente, donde el lugar de Dios queda ocupado por una falsa autonomía del hombre. La relatividad de la verdad a la específica constitución del ser humano —que es lo que de un modo expreso se sostiene en la tesis subjetivista— se traduce, en la práctica, en una «absolutización» de nuestro ser. Por supuesto, se trata exclusivamente de una «absolutización» imaginaria o, dicho de otra manera, pura y simplemente «subjetiva»; pero también se ha de reconocer que posee la eficacia suficiente para poder orientar nuestro comportamiento y aun pretender, también, justificarlo.

No es extraño que ese humanismo llegue a la negación de la existencia de Dios. Desde luego, tal negación no es necesaria para excluir a Dios de nuestra concreta voluntad; pero es cierto también que algunos subjetivistas «argumentan» y que entre ellos existen los que, en una forma coherente con su propia actitud, piensan que la idea de Dios no es otra cosa sino un simple producto subjetivo del pensamiento humano. Sin embargo, tal vez cabría pensar que incluso dentro del subjetivismo hay un lugar para Dios: el sitio correspondiente a quien produce la constitución del ser humano, de la cual, a su vez, resultaría lo que el hombre toma por verdad. Pero aquí se nos muestra nuevamente la oportunidad de hacer valer la *reductio ad absurdum* de la tesis subjetivista.

Tal como es presentada en la denuncia de su interno contrasentido, la falsedad de todo subjetivismo es, correlativamente, la verdad de que hay algo que no depende de que los seres humanos lo pensemos, ni de la forma según la cual lleguemos a pensarlo. Y, en efecto, el propio hombre está en el caso al que se refiere esa verdad. Para que el ser del hombre dependiese de que éste mismo se lo presentara, haría falta que el hombre fuese un puro efecto suyo, es decir, un puro efecto subjetivo de algo que también sería, a su vez, un mero producto de esa clase, y así *usque ad infinitum.*

El ser que el hombre se da en el acto de reconocerse como ser no es todo el ser que él posee, sino tan sólo el propio de ese acto. Y ello quiere decir que el ser de ese reconocerse está basado en lo en él y por él reconocido, y basado, para decirlo en el lenguaje del saber ontológico, como el accidente en la sustancia o *subjectum*

correspondiente. ¿Mas no cabría, sin embargo, que ese ser que el hombre asume como suyo se lo hubiese dado él a sí mismo, no en el acto en el cual se lo reconoce, sino en algún otro acto? Para tomar en serio esta pregunta, debe admitirse la posibilidad de que haya un ser que se haga a sí mismo, además de reconocedor de su existencia, precisamente existente. O sea, que deberíamos pensar que un ser se da su acto de existir, lo cual evidentemente constituye un auténtico imposible metafísico, porque sin existir no cabe darse ningún tipo de acto.

Tampoco el hombre se da, de una manera «absoluta», ninguno de sus actos ya posibles sobre la base de aquel primer acto. El «concurso divino» es necesario para el ser y el hacer de cualquier ente finito. Pero de esto no se trata aquí. Siguiendo, pues, con el hilo de nuestro razonamiento, lo lógico es ahora preguntarse por la razón de ser de la existencia —y también de la esencia— que el hombre se reconoce, pero que él no ha creado. La última causa de esa existencia y de esa esencia —o, si se quiere, dicho en el idioma del tomismo, la causa de lo que en el hombre constituye su fundamental *actus essendi*— no se puede encontrar, de un modo definitivo, en un ser incapaz de la creación de la conciencia. Y digo «de la creación» por dos razones. La primera es que no cabe que la conciencia sea extraída, tomando algo de la realidad de un ser carente de ella. (Nótese, a estos efectos, la maniobra, no sé si decir ingenua o ingeniosa, de los evolucionistas advertidos de la dificultad de la cuestión: «resuelven» todo el problema por el sistema de introducir la conciencia —siquiera sea en sus manifestaciones germinales o, por así decirlo, embrionarias— hasta en las estructuras físicas más simples de la naturaleza material, y así en definitiva sacan la conciencia de donde previamente la han metido, con lo cual hacen resurgir, dándoles en apariencia un aire nuevo, las míticas concepciones del pampsiquismo y del hilezoísmo, sin lograr despojarlas de su esencial tosquedad.)

Pero hay también una segunda razón para decir que el ser del cual el hombre depende de un modo definitivo y radical ha de estar dotado del poder de crear la conciencia, y esa razón estriba en la completa imposibilidad de que la causa última de la conciencia pueda encontrarse en algo que, si bien la «tiene», no la «es». El mero tener conciencia se da en algo no idéntico a la conciencia misma: en un sujeto o poseedor de ella, y como quiera que éste no la es, sino que sólo la tiene, necesita de un ser que se la dé, y así se vendría a incurrir en un proceso infinito, que nada en definitiva nos explica, si no se admite la necesidad de una conciencia absoluta como el origen de la poseída por el hombre y, en general, de cualquier ente finito.

Si ahora consideramos globalmente las ideas aquí expuestas sobre la mentalidad subjetivista y el problema ontológico del hombre, podremos resumirlas de este modo: *a)* aunque de hecho puede constituir una actitud e inspirar una forma o un estilo de vida, el subjetivismo es, como tesis, un contrasentido o un absurdo, por más que no lo parezca cuando sólo se le ve en su superficie; *b)* la teoría del conocimiento, que sólo trata del subjetivismo como una tesis sobre el alcance y el valor del conocimiento humano, comprueba el contrasentido oculto en esa tesis; *c)* tomando como punto de partida esa conclusión a la que llega la teoría del conocimiento, la antropología filosófica aplica al ser

del hombre la doctrina del valor absoluto de la verdad y excluye, por consiguiente, la esencial dependencia de nuestro ser (tanto individual como específico) respecto de nuestro propio pensamiento; *d)* como provisto de una conciencia finita, el hombre sólo puede tener su última causa en la «conciencia absoluta», es decir, en Dios, el único ser capaz de crear la conciencia humana.

Todo ello quiere decir que la *ultima ratio* de la falsedad del antropologismo —falsedad ya probada al advertirse su interna contradicción— está en el hecho ontológico de que el hombre es criatura íntegramente, incluso en su conocer y en su libre querer. La posibilidad de pensar lo contrario de este hecho ontológico, o la de actuar prácticamente como si este hecho no se diera, es sólo la posibilidad que el hombre tiene de «adulterar» su ser y su conducta, sin que por ello pierda la dependencia respecto de su Creador. Tal dependencia no da lugar en el hombre a una permanente rectitud de su conocer y su querer, sino a que el uso correcto de su capacidad cognoscitiva y de su facultad de apetecer se mida, en resolución, por lo que Dios conoce y lo que Él quiere, o, dicho de otra manera, por la Verdad y por el Bien absolutos.

La dependencia del hombre respecto de su Creador es un hecho ontológico y, como tal, no puede dejar de darse cuando nuestro entendimiento se desvía del camino de la verdad, ni cuando nuestra voluntad se aparta libremente de las exigencias objetivas del deber. La realidad de lo que entonces hace, tiene un doble sentido, y en ambos continuamos dependiendo de Dios: por una parte, lo que llevamos a cabo en esos casos no lo podríamos hacer si Dios no nos mantuviese en la existencia; y, por otro lado, no podemos tampoco hacer que nuestros propios errores y nuestras libres faltas al deber dejen de ser lo que son, pues no somos realmente la medida de la verdad y del bien. Y si podemos cometer errores y comportarnos éticamente mal, ello en último término se explica porque una cosa es depender de Dios y otra ser Dios. Únicamente Él es infalible y por completo bueno, lo cual correlativamente significa que nuestros fallos cognoscitivos y morales son posibles —no necesarios— por nuestro carácter de criaturas. De una manera especial, y en lo tocante al hecho de que Dios permite que incurramos en desviaciones morales, hay que decir que ello no puede explicarse desde la posición subjetivista, sino al contrario, aceptando como verdad —expresémoslo en una forma redundante: como verdad absoluta— que Dios se ha tomado en serio la libertad que Él mismo nos ha dado. Y observemos, en fin, aunque he de pedir excusas por formular esta tautología, que la posibilidad de no usar bien la libertad que tenemos es solamente eso, una posibilidad, no una necesidad.

Sólo querría añadir, antes de entrar en la tercera parte de este estudio, una última observación. Toda la libertad que el hombre tiene por su propia esencia metafísica es a la vez creada y verdadera, de modo, por consiguiente, que sólo es ilusoria libertad la que el hombre desliga de su origen y de su fin divinos, por tomarla, y tomarse, de un modo subjetivista, como si en él mismo se encontrara su última y fundamental razón de ser. El antropologismo no es erróneo por sostener que el hombre puede asumir su ser y también su propia libertad, sino por afirmar que la manera según la cual cabe hacerlo no ha de medirse por ningún tipo de normas de índole objetiva y absoluta.

III. EL CONCEPTO ONTOLÓGICO DEL HOMBRE COMO CRIATURA, BASE DE TODA ÉTICA PLENAMENTE REALISTA

El problema ontológico del hombre surge, como ya hemos dicho antes, de la necesidad de articular nuestro ser permanente con los cambios que en nuestra existencia se realizan, sobre todo con los que vienen de nuestro libre albedrío. Por eso también dijimos que este problema alcanza su más plena formulación cuando se le plantea como el problema de conjugar entre sí la libertad y la naturaleza humanas. Ahora se trata de ver que para la solución de este problema inicialmente ontológico, pero cuyo alcance se prolonga hasta el campo de la moral, es enteramente decisiva la idea del hombre como un ser creado.

En general, todo cambio —no sólo los que en nosotros acontecen— supone algo permanente como sujeto común de lo extinguido y de lo aparecido en el hecho mismo de cambiar. Lo que se llama una transformación no consiste en que una forma se haga otra. Las formas no se transforman. Lo que se transforma es un *subjectum* que teniendo, no siendo, una forma determinada, pasa, a través del cambio, a tener otra forma diferente. Así, pues, el sujeto de la transformación continúa siendo lo que radicalmente era antes de transformarse: algo que *permanece,* por no consistir en lo que adquiere ni en lo que pierde en el cambio.

Apliquemos ahora estas consideraciones generales al caso especial del hombre. Los cambios que se realizan en la existencia humana no demuestran, por importantes que sean, que el hombre esté desprovisto de todo ser esencial, sino tan sólo que el ser esencial del hombre no es ninguna de sus diversas formas de existencia. Por muy distintas que entre sí estas formas puedan ser, coinciden en ser formas de existencia del ser esencial del hombre, y, por lo tanto, no pueden hacer que cambien las normas radicales y esenciales del pensamiento y del comportamiento humanos. Estas normas son tan permanentes como nuestro ser esencial y tienen su mismo origen, de suerte que en ningún caso puede su contenido depender de la concreta forma de existencia en que el vivir humano se realice. Lo único variable es la manera en que esas normas se aplican a los diversos casos y situaciones; pero una tal variación no es ningún cambio del contenido de esas normas, sino un cambio, tan sólo, de la forma según la cual se las cumple.

La inmutabilidad del fundamento de nuestro propio ser es la razón de la inmutabilidad de las normas que esencialmente miden el valor de lo que hacemos y lo que pensamos. Tales normas, no obstante, suponen la libertad de nuestro hacer, quiero decir, la peculiar libertad que el hombre tiene: la que de algún modo nos permite que nos hagamos a nosotros mismos, conservándonos dependientes de nuestro propio Creador. El hombre, efectivamente, es para sí mismo una tarea, justo en la medida en que posee su peculiar libertad. Para fijar el alcance de esta última afirmación, permítanme que reproduzca aquí un pasaje de un libro mío recientemente publicado:

> «Somos libres, o sea, no estamos hechos del todo; pero somos, o sea, no todo lo tenemos por hacer. Para que nuestro libre hacernos sea realmente una tarea efectiva —una tarea que unos sujetos efectivos hacen—, es menester que ya seamos de algún modo unos seres reales, algo en lo que ya existe un cierto haber natural: una naturaleza y, por lo tanto, unas inclinaciones naturales. De lo contrario, el hombre se haría a sí mismo de la nada, lo cual le exigiría ser más que Dios, porque lo que Éste crea son otros seres en los cuales Él mismo no consiste. Ni el hombre ni Dios se crean, y no porque el crear sea un imposible, sino por no ser posible autocrearse. Lo que sí cabe es hacerse, y esto es lo que al hombre le es posible, aunque bajo la forma de la libertad. El hacerse que le es necesario al hombre por la razón de ser hombre es precisamente un libre hacerse, mas no tan libre que no presuponga un cierto haber natural, en el que entra por lo pronto el libre arbitrio que realmente tenemos como algo que no nos damos, sino con lo cual nos encontramos».

Estos párrafos que acabo de leerles están encaminados a hacer ver cómo se conjugan entre sí dos cosas aparentemente inconciliables: que el hombre es para sí mismo una tarea, y que tiene una esencia o naturaleza permanente, recibida de Dios. Esa tarea que el hombre es para sí propio se realiza en el uso de nuestra efectiva libertad; pero a su vez esta efectiva libertad es un don que hemos recibido de las manos de nuestro Creador.

El problema ontológico del hombre como criatura no es el problema de hacer compatible nuestra esencia o naturaleza permanente con una libertad sin fundamento en el origen mismo de nuestro ser, sino el problema de articular entre sí la libertad que nos ha dado Dios y la esencia o naturaleza permanente que también hemos recibido de Él. Para lograr esa articulación, es enteramente necesario pensar nuestra libertad como algo cuyos efectos se mantienen en el nivel ontológico de lo que puede hacer una criatura. Todas las determinaciones resultantes del libre arbitrio del hombre están en ese nivel, pero a su vez ello es posible únicamente si lo que el hombre puede hacer de sí mismo presupone, también en el ser humano, la realidad de una inmutable esencia metafísica subyacente a los cambios individuales de la existencia humana.

La solución del problema ontológico del hombre como criatura se halla, pues, en el hecho de que la libertad que poseemos es también una dimensión de nuestra naturaleza. De ello resulta que, aunque nuestra libertad es efectiva y auténtica libertad, el valor de su uso no se mide de un modo meramente «subjetivo», sino al contrario, de una manera *objetiva,* es decir, por su adecuación a unas exigencias dimanantes de nuestro ser natural, en tanto que éste, a su vez, se fundamenta en el absoluto ser de su Creador. Claro que esas exigencias son deberes, no constricciones físicas, porque suponen nuestra libertad; pero nuestra libertad no es suficiente para que existan deberes. Éstos solamente son posibles para una libertad que presupone, en su mismo sujeto, una cierta naturaleza. Digámoslo de otro modo: esas peculiares exigencias que llamamos deberes son imposibles sin la libertad; pero su fundamento no está en ella, sino en el ser natural de quien la tiene y, en definitiva, en el Autor de ese ser natural.

Por supuesto, tampoco habría deberes para el hombre si éste no fuese capaz de

«objetivarse» su ser, es decir, de asumirlo o hacerlo suyo en la forma de conocerlo. Pero también tenemos otro modo de asumir nuestro ser: el consistente en quererlo tal cual es, respetando las exigencias objetivas que dimanan de nuestra naturaleza y requieren o invocan nuestra libertad. Tan cierto como que los hombres no tenemos el poder de crearnos, es que somos capaces tanto de «ratificar», cuanto de «traicionar» nuestro ser, y no sólo en la forma según la cual nos lo representamos, sino también según la libre actitud que ante él tomemos.

Como una actitud, el antropologismo es posible, no obstante su falsedad, porque el hombre se puede «desmentir» en su pensar y en su hacer. Pero también en su pensar y en su hacer le cabe al hombre la posibilidad de ser realista. El imperativo de Sócrates «¡conócete a ti mismo!», y el mandato de Píndaro «¡llega a ser el que eres!», presuponen la posibilidad de ser realistas en el conocimiento y la conducta. Ahora bien, esta posibilidad toma la forma de una necesidad de índole ética en la misma medida en que para el hombre es un deber el actuar de acuerdo con su ser, ejerciendo su libertad no en una forma arbitraria, sino según las leyes que de un modo objetivo se desprenden de nuestra esencia o naturaleza permanente.

Hoy se suele hablar mucho del derecho y deber de «realizarse». Si «realizarse» quiere decir «ratificar», en el plano del libre comportamiento, esa esencia o naturaleza permanente que nos viene del hecho de ser hombres, nada hay que objetar. Pero no es eso lo que se trata de decir cuando se utiliza la expresión «realizarse», invocando exclusivamente a la libertad, como si para ésta no existiesen unas normas objetivas y esenciales, fundamentadas en nuestra propia esencia metafísica y cuya última raíz es, por lo tanto, nuestro mismo Creador. Digamos, pues, que la «autorrealización subjetivista» —la que hoy se nos presenta como el lema de la autenticidad de nuestro hacer— es en último término una rebeldía del hombre frente a Dios: la pretensión de un humanismo absoluto, puramente inmanente, cuya esencia reclama la negación de todos los valores objetivos en función de los cuales nuestro comportamiento se distingue de una vida encerrada en el mero servicio de sí misma. Con lo cual queda dicho que la autorrealización subjetivista, afirmada como un derecho y a la vez también como un deber, es una nueva fórmula para acreditar el egoísmo como si éste fuese una exigencia de nuestra libertad.

Las consecuencias de ese humanismo puramente inmanente son fáciles de prever; y desde luego, las estamos viendo en nuestros días. La «intersubjetividad» de los valores, si no tiene por fundamento el absoluto valor del Ser divino, desaparece bajo la presión de los intereses humanos meramente individualistas. Si se concibe lo intersubjetivo únicamente como un resultado de la específica constitución de nuestro ser, la necesidad que el hombre tiene de anclar en algo absoluto acaba por convertirse en la exigencia, para cada uno de los hombres, de absolutizar su propio yo. De esta manera, la convivencia humana ya no puede inspirarse en el signo de la fraternidad. Desaparecida la conciencia de que el origen y el fin de nuestro ser están más allá de éste, cada hombre tiende a convertirse, de una manera «absoluta», en su propia razón de ser. Sobre esta base, no nos puede extrañar que se haya visto la convivencia humana como un verdadero

infierno. Lo que en el cristianismo significa el concepto del prójimo es algo que requiere el presupuesto de que todos los hombres somos hijos de Dios. Si la conciencia de esta filiación común desaparece, ningún hombre puede ser para otro hombre un verdadero hermano, sino tan sólo un *límite* con el que por fuerza hay que contar en la medida en que se nos presenta como una ineludible condición de nuestro propio vivir.

Así las cosas, la razón y el sentido de la «autoridad» se esfuman completamente. La obediencia no puede ser vivida como el cumplimiento de un deber, sino tan sólo como una pasiva traducción del hecho de que unos hombres nos dominan, imponiéndonos su propia voluntad. Y la tentación del anarquismo surge entonces de una manera lógica, «justificando» todas las violencias de quienes pueden oponer sus propios medios a los medios de que dispone cualquier clase de autoridad. Porque ya no se trata de excluir la autoridad abusiva, sino de que se piensa que toda autoridad es, por principio, un puro y simple abuso de poder: una opresión o explotación del hombre por el hombre.

Las bases conceptuales necesarias para salir del humanismo antropocéntrico en el que hoy nos movemos están ya dadas en la filosofía y la teología elaboradas por Tomás de Aquino. Necesitamos «redescubrir» su pensamiento, esencialmente teocéntrico, para poder basar nuestra conducta en el valor absoluto del bien y de la verdad. Como en cualquier pensador, hay en santo Tomás ideas condicionadas por su tiempo. Pero el concepto de unos valores absolutos por los que el hombre debe medir la rectitud de su conocer y su operar no es restringible a una época o una situación; ni tampoco se halla en ese caso la idea del absoluto ser de Dios como la condición y el fundamento de cualquier linaje de valores.

Es muy cierto que el cristianismo ha vinculado el ser propio del hombre a la absoluta realidad de Dios, y justamente en la persona de Cristo. Pero esta vinculación es lo contrario de la usurpación por el hombre de los derechos de Dios. Cristo obedece la voluntad del Padre, y esa obediencia es el alimento de su vida, la razón de ser de su conducta como un verdadero hombre entre los hombres. Los cristianos tendríamos que preguntarnos, en la actual coyuntura, si es que acaso nos creemos más humanos que Cristo y más divinos que Dios. Para responder a esta pregunta, los conceptos fundamentales de la filosofía y la teología de santo Tomás siguen siendo «oportunos», porque nos permiten comprender la radical falsedad de un humanismo que se llama cristiano sobre la base de inventarse un Dios a la medida del hombre. Tal humanismo se halla acomplejado ante el pensamiento «moderno» y es, en suma, un cristianismo vergonzante que, temiendo la acusación de no estar a la altura de su época, deforma los contenidos de la Verdad Revelada y se esclaviza a las ideologías más opuestas a ella: todo en función de la necesidad de traducir el mensaje cristiano a un lenguaje y una mentalidad que han nacido precisamente de la oposición a ese mensaje.

En la antropología filosófica, la idea del hombre como una criatura —indispensable para superar el relativismo antropocéntrico— es la intelección del ser humano como una realidad que participa en el absoluto ser de Dios. El pensamiento de santo Tomás está basado en esa intelección de nuestro ser, desarrollándola en sus dimensiones filosóficas y en sus aspectos teológicos. De ahí la oportunidad, justo en las circunstancias actuales, de

la doctrina de santo Tomás, para poder fundar un pensamiento que nos permita abrirnos a los valores de una existencia auténticamente humana, es decir, digna de nuestra condición de hijos de Dios.

[1] Todas las citas que se hacen aquí de Husserl se refieren al mencionado cap. VII de la primera parte de las *Investigaciones lógicas.*

La síntesis humana de naturaleza y libertad

INTRODUCCIÓN

Un rasgo excéntrico del pensamiento contemporáneo, tan afanado con la libertad, es la falta de pruebas de la existencia de ésta. Mucho se habla, en efecto, de la «libertad de la existencia», hasta tal punto, incluso, que ambos términos vienen a resultar equivalentes; pero muy poco en cambio, y según el sentido más llano, de la «existencia de la libertad», que es, en suma, tomada como auténtico dato, o a la manera de un postulado necesario para la especulación antropológica.

No puede ser más vivo el contraste entre esta situación y la del período que inmediatamente la precede. A las inagotables y encendidas diatribas decimonónicas entre deterministas e indeterministas y, en general, entre los adversarios y los defensores del libre albedrío humano, ha sucedido, en nuestros días, una especie de tácito acuerdo. En su virtud, todos parecen conformes en que lo que interesa no es el problema de la existencia de la libertad, sino el de la esencia de ésta, es decir, la cuestión del sentido que la libertad tenga en la totalidad de nuestra vida, o, si se prefiere, que ella misma otorga a esa totalidad. Y no puede negarse que, entre otras ventajas, tiene este nuevo enfoque la de haber liberado la atención del filósofo de una preocupación polémica que la entretenía con exceso, difiriéndola, en cambio, a un horizonte más rico en sugestiones y de mayor altura y vuelo metafísicos. Un horizonte en el que también antes se había movido la filosofía y del que es igualmente justo reconocer que era, en definitiva, el blanco al que apuntaban algunos de los polemistas más afanosamente atareados.

Pero es también del caso preguntarse si tan pendular compensación no ha incurrido, tal vez, en análogos y recíprocos excesos. ¿No da ciertamente una sospechosa impresión este remitirse de inmediato a los problemas de la íntima esencia de la libertad, sin haber antes suficientemente meditado en las mismas razones de su existencia? Y, sobre todo, mucho más que éste, importa aún otro asunto: ¿puede realmente ser fecunda una especulación sobre el sentido de la libertad, montada al aire, es decir, desentendida de la manera en que ésta arraiga en nuestro propio ser y se fundamenta y basa en su estructura? ¿O es que acaso es preciso que la libertad sea concebida sin asiento alguno,

sin ningún tipo de vinculación con una naturaleza sustentante? Por aquí surge un punto de coincidencia, y no despreciable, entre la vieja y la nueva situación. Sobre este punto y sus implicaciones sistemáticas —no sólo históricas— van a versar las subsiguientes consideraciones, que sólo toman así del presente estado de cosas la causa ocasional y la efectiva invitación a hacerlas.

I. LA ANTÍTESIS «NATURALEZA-LIBERTAD»

Bajo una apariencia de fractura, hay entre nuestro siglo y el pasado, en lo que al tema de la libertad atañe, una continuidad profunda. Del XIX se evoca a veces sólo —a los efectos de una más clara, aunque artificiosa, contraposición a nuestro siglo— lo que en él hubo de pensamiento determinista y materialista. Parece así olvidarse que también se dio en él todo un enfático y hasta extremoso espiritualismo. Pero, en definitiva, esto es lo de menos. Lo que aquí importa es algo esencialmente idéntico en ambas centurias. Cuando el materialista del XIX negaba la libertad o la reducía a un simple epifenómeno, se apoyaba en el hecho de que el hombre posee una «naturaleza». Inversamente, el historicista de nuestro tiempo, como el existencialista también, partiendo de la evidencia o del presupuesto de la libertad humana, no puede admitir que tenga nuestro ser naturaleza alguna. La disyuntiva es clara, elemental y esquemática: o el hombre tiene naturaleza, o tiene libertad; lo que no puede es poseer las dos. Y en esto coinciden tirios y troyanos: materialistas y espiritualistas del XIX, e historicistas, existencialistas del XX: todos, en fin, menos los pensadores de la Escuela, de testimonio siempre menos vehemente y ruidoso.

No obstante, para penetrar todo el sentido de la mencionada disyuntiva, es preciso tener también en cuenta que hay algunos intentos de superarla de una manera puramente formal, y que asimismo existen modos de expresarla un tanto equívocos y atenuados. De lo último es ejemplo el giro consistente en afirmar que la naturaleza humana es libertad: no tendría el hombre otra naturaleza o condición que la de ser precisamente libre. Y por lo que toca a lo primero, valga el ejemplo, típicamente historicista, de los que no teniendo ningún inconveniente en reconocer al hombre, en tanto que animal, una naturaleza, niegan, en cambio, que la posea en tanto que hombre, es decir, en sus dimensiones más rigurosas y propiamente humanas. Tanto la una como la otra fórmula guardan, bajo la externa cautela, la misma antítesis que antes se señaló. En el fondo se trata de lo mismo: no puede el hombre, en cuanto tal, tener una naturaleza libre, porque naturaleza y libertad son incompatibles entre sí. Por tanto, no se las articula mutuamente. Lo único que se hace es yuxtaponerlas, o reducir semánticamente la una a la otra, de una manera puramente oral. En suma: lo contrario de una auténtica «síntesis».

Pero es el caso que en otras épocas, y en otras direcciones filosóficas, tal síntesis existió. La teoría de la Escuela es el ejemplo más claro. Ni que decir tiene, por tanto, que hay aquí una fundamental diversidad de intelección de las nociones de naturaleza y libertad, que, ante todo, presenta el simple aspecto de una cuestión meramente terminológica. En cualquier caso, siempre sería útil conocer cuál de las dos terminologías

es la más adecuada, y renunciar a ello sería tanto como contentarse con el simple espectáculo de una «diversidad de opiniones» o de una divertida y peregrina equivocidad.

De los dos términos de la antítesis, es el de «naturaleza» el que ha sufrido la más aguda inflexión. Al oponerlo al de «libertad», se le confiere el sentido de algo estático y rígido, capaz tan sólo de un comportamiento uniforme, esencialmente monótono. Sería el plomo en las alas de la libre agilidad de nuestro ser. Muy otro es el sentido de la «naturaleza» en la tradición escolástica. Entendida, eso sí, como permanente a través de los cambios accidentales, no es, sin embargo, algo puramente pasivo y receptor, sino, ante todo, el principio específico del dinamismo propio de cada ser, la fuente originaria en cada una de las operaciones respectivas; como también lo que hace posible la conservación del término de ellas, y, por tanto, en suma, un factor esencialmente progresivo.

No hay tal «estaticismo» en la concepción escolástica. ¿Cómo podría haberlo en una teoría para la cual todos los entes son por su operación propia, y ello justamente en el más hondo sentido, que es el de la causa final? En esta metafísica radicalmente teleológica y dinámica, la «naturaleza» es, ante todo, un principio de *actividad,* del que unívocamente en unos casos, y en otros libremente, emerge, como de un último fondo constitutivo de cada ser, la integridad de las operaciones respectivas. Y no se disminuye, sino que, por el contrario, se subraya, esta índole dinámica de la naturaleza, cuando se admite en los entes finitos la existencia de unos principios próximos de operación que son las «facultades». A su través se canaliza y concreta la potencialidad activa de la naturaleza, de la que representan los órganos o instrumentos expresivos, y que sigue siendo, por tanto, el principio radical del dinamismo, su fuente originaria y primitiva.

A lo largo del cambio, esta naturaleza sigue idéntica. Es algo fijo, como principio de comportamiento. Mas no es lo mismo ser un *principio fijo* de comportamiento, que ser un principio de *comportamiento fijo.* En la confusión de estas dos cosas hay una buena clave para enjuiciar la crítica historicista —si es que en serio la ha habido— a la noción aristotélica de la naturaleza. Afirmar que ésta es un principio fijo de comportamiento no es todavía decir que tal comportamiento no pueda ser libre; ni hay aquí tampoco ninguna consecuencia necesaria. Se trata sólo de una determinación genérica, susceptible de inflexiones específicas, pero en la cual, no obstante, ya hay algo valioso para el asunto que nos ocupa: la concepción de la naturaleza como principio activo y fuente de operación y conducta.

Para llegar a un riguroso esclarecimiento de estas ideas conviene, sin embargo, detenerse, algo más de lo hecho hasta ahora, en dos puntos o motivos principales. El primero, la misma idea de la naturaleza como algo fijo, estable, permanente bajo la actividad de cada ser. Y el segundo, ya más concretamente, la cuestión de la posibilidad de que este principio fijo lo pueda ser, por cierto, de una conducta libre.

II. LA POSIBILIDAD DEL DINAMISMO

¿Por qué se admite un elemento fijo a lo largo del curso del dinamismo operativo de los seres? ¿No es esto, acaso, un viejo residuo parmenídico, incompatible con la verdadera comprensión del cambio? Aquí, por cierto, estribaría el fracaso de Aristóteles y, con el suyo, el de todos sus discípulos: en haber querido armonizar dos actitudes irreductiblemente antagónicas, la parmenídica y la heraclitea.

Tal argumentación tiene el defecto de confundir dos cosas, sin duda íntimamente conexas, pero también ciertamente distintas. No es lo mismo, en efecto, «estático» que «estable». Ni es la parálisis la única forma de la permanencia. La tosquedad del mencionado ataque antiaristotélico reside justamente en no haber reparado en un distingo que podrá parecernos muy sutil, pero sin el cual no es posible comprender la índole esencialmente sistemática del cambio. Cuando alguien, por ejemplo, dice de sí mismo que ha cambiado, de sí mismo lo dice, no de otro. Permanecer a través del cambio no es igual que no cambiar. Naturalmente, el sujeto del cambio varía y se modifica, se hace otro; ya que de lo contrario, no habría cambio. Pero también subsiste a través de éste, bajo formas diversas, todas las cuales, no obstante, coinciden en ser suyas, según la concreta forma de irlo siendo.

El sujeto del cambio no es rígido ni puramente estático, sino dúctil, elástico, flexible. Gracias a esta plasticidad, varía y permanece a la vez, atravesando toda la serie cinética hasta alcanzar la última fase de ella. Y sólo de esta forma cabe decir que ha cambiado. De lo contrario, lo que habría que afirmar es que se ha destruido, o que ha sido el objeto de una aniquilación. Mas cuando esto acontece, el cambio cesa, y si aparecen nuevas transformaciones, éstas son ya otros cambios que poseen, a su vez, el respectivo sujeto. El hecho de que la destrucción —«corruptio»— cortejada de una generación —«generatio»— pueda llamarse *cambio* sustancial, es debido a que en ella hay un cierto sujeto permanente, la materia prima, que unifica el proceso, distinguiéndolo así de la mera suplantación de una sustancia, que es aniquilada, por otra, que es creada.

De esta suerte resulta que los adversarios máximos del cambio son, en rigor, los defensores del dinamismo puro. La situación es realmente irónica. Son ellos los que hacen imposible la intelección del cambio, al negarle un sujeto permanente que lo unifique o sistematice. Literalmente, hay que decir que lo destruyen, en el sentido de que, al excluir dicho sujeto, queda el cambio radicalmente deshecho, roto en una serie de episodios que se limitan a yuxtaponerse sin unidad esencial, puesto que están privados del vínculo que habría de conectarlos y sólo respecto del cual se constituyen como las fases de un *mismo proceso.* Y en lo que hace al caso del cambio instantáneo, en definitiva acontece otro tanto: sin la permanencia de un sujeto, no hay fundamento alguno para la unidad de los dos polos cinéticos. En general, ninguna «historia» puede, realmente ser «sistema» si no hay bajo ella la unidad radical de un sujeto auténticamente permanente.

Quiere el puro dinamista que el sujeto del cambio cambie tanto, que nada quede de él. Sólo así le parece que ha cambiado de veras. Tras el rigor aparente, hay aquí una estupenda puerilidad. Es un contraste formalmente cómico. Nada tiene de extraño, por lo

tanto, que una revista de humor, *La Codorniz,* lo haya expresado a su modo: «—¡Caramba, don Pancracio, qué cambiado está usted! —¡Pero si yo no soy don Pancracio! —¡Pues más a mi favor, más a mi favor!»

El moderno heracliteo historicista cree, por lo visto, que don Pancracio debe cambiar «tanto», que ya no sea don Pancracio el que ha cambiado. Hace del cambio una suplantación, o serie de ellas; con lo que, en suma, priva al dinamismo de su continuidad y fluidez, reduciéndolo a un puro hacinamiento de fenómenos sueltos, rotos, inarticulados. Es verdad que esto último no lo hace el dinamista de una manera explícita; pero es la consecuencia necesaria que de su misma tesis se desprende; y si él no la extrae, es que no piensa mucho en lo que dice, o, lo que es igual, que su afirmación es más retórica que metafísica.

Pero conviene ahora preguntarse: ¿cómo es posible que este principio fijo, que hay en el dinamismo, lo sea también de una conducta libre? Si la «naturaleza» de cada sujeto operativo es algo fijo en él, y sólo así es estable cada uno de tales sujetos, ¿qué margen queda para la libertad? En el caso del hombre: ¿cómo es posible hablar de una conducta libre, si poseemos una naturaleza estable, fija, definida?

Más arriba se ha dicho que no es igual ser un principio fijo de comportamiento que ser un principio de comportamiento fijo, en el sentido de algo enteramente opuesto a la libertad del hacer. Pero esto no pasaría de mera verdad abstracta, si no se explica cómo y de qué modo efectivo emerge el acto de la libre decisión en el ser que posee la naturaleza humana, que es un principio operativo radicalmente definido y fijo. Hay que hacer ver en concreto cómo son compatibles en el hombre la libertad y la naturaleza; y aún algo más que esto: cómo, en definitiva, la humana libertad sólo es explicable a partir de la naturaleza que tenemos como principio constitutivo y esencialmente último de nuestro modo específico de obrar. Y en esta implicación de la naturaleza en la libertad tomaremos el primero de los términos en la plenitud de su acepción, es decir, ante todo, como principio activo, pero también como lo que permite conservar el término de las operaciones.

III. LA VOLUNTAD COMO NATURALEZA

La voluntad humana tiene por objeto formal el bien que como tal le presenta el entendimiento. Sólo accidentalmente quiere el mal: porque el entendimiento lo capta erróneamente como bien. Desde esta misma tesis, que no hace sino expresar un comportamiento indubitable de la facultad volitiva, o, si se quiere, un «hecho de conciencia» que la introspección atestigua, puede ya abordarse la cuestión, que antes nos planteábamos, sobre el oficio que desempeña aquí nuestra naturaleza. Hay en lo que se ha dicho una doble y fundamental determinación: por una parte, el hecho de que la voluntad tiende siempre al bien (real o aparente); por otra, la necesaria mediación del entendimiento en las operaciones volitivas, ya que es esa facultad la que acertada o erróneamente presenta a la voluntad, a título de bien, el objeto capaz de actualizarla.

Ante esta doble determinación caben dos tipos de consideraciones en torno a la idea de la naturaleza. El primer tipo lo constituyen las referentes a la naturaleza misma de la voluntad, mientras que el segundo atañe a la naturaleza humana como poseedora de la racionalidad que es necesaria para la incitante presencia de un bien ante la voluntad. Y aunque esta segunda clase de consideraciones es la que más explícitamente afecta al tema principal que aquí se trata, conviene, sin embargo, referirse también a las primeras, porque como hemos de ver, su tratamiento permite despejar algunos equívocos y, en cierto modo, ayuda al esclarecimiento de las otras.

En su sentido más radical y fuerte, el término «naturaleza» no denomina a la voluntad, como tampoco al entendimiento ni, en general, a ninguna potencia operativa, pues todas ellas son principios inmediatos de operación, mientras que, en cambio, la «naturaleza», estrictamente considerada, es principio remoto, último, esencial. Pero en otro sentido más amplio, cabe también llamar naturaleza a la voluntad: en tanto que provista de una «inclinación natural». ¿Qué significa esto? Antes se ha dicho que el objeto formal de la voluntad lo constituye el bien que como tal se capta por el entendimiento. En este sentido la voluntad está unívocamente determinada. Es, de esta suerte, algo fijo, inmutable, en tanto que incapaz de oscilación entre los polos de la antítesis «bien-mal». Esta necesidad de la voluntad no es, sin embargo, una necesidad «de coacción». No constituye ningún tipo de violencia, puesto que ésta es siempre contraria a la inclinación propia del ente que la sufre, y la inclinación de la facultad volitiva no tiene el mal por objeto, sino el bien. Es preciso, por tanto, decir que se trata, sin duda, de una necesidad, o, lo que es lo mismo, de una inmutable determinación unívoca, por la que el mal se excluye en cuanto mal y sólo al bien en cuanto bien se tiende; mas no una necesidad de coacción, sino de inclinación natural.

Se explica, en cierto modo, la tentación de confundir la inclinación natural con la necesidad de coacción. Ambas coinciden en su carácter de necesidad, y todo el énfasis de los que las igualan viene, por cierto, de ahí: de advertir solamente lo que no es más que un denominador común. Sobre él, sin embargo, hay una diferencia, excluida la cual la misma coacción carecería de sentido; lo violento, en efecto, se opone por definición a lo natural. Así, pues, volviendo a nuestro tema, la voluntad se nos presenta ahora como una cierta naturaleza. Tal concepción excluye, por principio, la libertad que permitiese la volición del mal en cuanto mal. Pero esa presunta libertad sería la que le permitiese a nuestra voluntad apetecer precisamente lo que le repele. Y, por otra parte, si ya la posibilidad de querer el mal captado erróneamente como bien no es libertad, ni parte siquiera de ella, sino tan sólo un «signo», mucho menos puede confundirse con la libertad, ni considerarse como requisito suyo, el poder querer el mal que como tal se capta. Al excluir esa libertad, admitiendo una inclinación natural de la facultad volitiva al bien, lo que en rigor se hace es negar una coacción, pues no otra cosa es lo que habría de hacer el mal para imponerse, sin disfraz y desnudo, a la facultad de querer.

Ahora bien: la determinación inmutable de la voluntad al bien no es una determinación de la voluntad a un bien inmutable, nada más que en dos casos; y ello de una manera lo suficientemente imprecisa, en cierto modo, para que la libertad sea posible. La voluntad

está naturalmente determinada respecto de dos cosas: el bien en general y la felicidad o último fin. Querer tan sólo el bien no significa querer únicamente un bien concreto. Si la voluntad tiene una inclinación natural al bien en general, todo lo que posea la razón de bien y como tal sea captado por el entendimiento, puede ser querido. Y no hay que olvidar la absoluta trascendentalidad de la axiología metafísica de la Escuela: *bonum et ens convertuntur*. Todo ente es, en cuanto tal, apetecible. Por otra parte, la inclinación natural a la felicidad no es una necesidad de coacción, ni se dilata a los medios para ese último fin, pues son muchas las «vías» que a él pueden conducirnos, tanto realmente como en apariencia. De este modo, queda un amplísimo margen de indeterminación, en el que la libertad puede inscribirse.

Cabe, no obstante, hacer una objeción. ¿Cómo es posible que una y la misma potencia sea sujeto, a la vez, de libertad y de inclinación natural? ¿No es éste, en definitiva, el problema? Para responder adecuadamente a estas preguntas, conviene ante todo, distinguir dos sentidos del término «libertad». Ampliamente tomada, la libertad no se opone a la inclinación natural, sino a la necesidad de coacción (San Agustín: *De Civitate Dei,* lib. X, cap. V). Considerada de una manera estricta, la libertad se opone negativamente a la necesidad (Santo Tomás: *De Veritate,* q. 22, a. 7). Y de este último modo sería, en efecto, contradictorio que la voluntad fuese a la vez sujeto de libertad y de inclinación natural, con una sola condición, que es, por cierto, la que aquí no se cumple: que sea realmente el mismo el objeto de ambas. Lo imposible es que pueda quererse libremente un objeto al que se está necesariamente inclinado. No es éste el caso. La inclinación natural de la voluntad no tiene por objeto ninguno de los bienes que hacen de medio para el último fin o que de algún modo se apetecen únicamente en función de él. Se refiere tan sólo al bien en general y a ese último fin que es precisamente el bien perfecto y sin restricción de ningún tipo: el único capaz de saciar por completo la natural inclinación al bien, ínsita en nuestra potencia volitiva.

Pero además de no ser incompatible con la libertad, la inclinación natural de la facultad volitiva al bien en general y, por consiguiente, al bien perfecto, es el fundamento de la libertad misma. Sólo porque naturalmente se quiere el bien perfecto, puede quererse, y quererse, por cierto, de una manera libre, cualquier bien restringido: en la medida en que se ordena a aquél o de algún modo lo imita o participa. No habría volición libre si no hubiera otro bien que el Bien perfecto. Pero tampoco habría libre volición si ese perfecto Bien no fuese necesariamente apetecido, pues no cabe otra forma de quererlo, y al suprimir la volición de él caería por su base la de cualquier otro bien, ya que, en efecto, todos los demás únicamente lo son en la medida en que se le encaminan o constituyen una cierta imagen o participación suya. Y que no hay otra forma de quererlo es cosa que se advierte en cuanto se repara en que, para quererlo libremente, es necesario que la voluntad pueda no quererlo, lo que es un puro absurdo, por tratarse del Bien enteramente perfecto y porque, como ya se ha dicho antes, es el bien como tal el objeto formal de la facultad humana de querer.

Si los bienes imperfectos o finitos pueden no ser queridos, es porque no agotan plenamente esa razón de bien que define al objeto formal del apetito volitivo y con

relación a la cual éste se comporta como naturaleza. Y apoyándonos en esta última idea, cabe añadir una variante al argumento. Si la voluntad no elige el bien a título de objeto formal suyo, ¿cómo podría elegir el Bien perfecto, que es la pura y cabal realización, la plenitud misma de ese objeto formal? Cosa distinta es que efectivamente se elija el ser en que se cifra ese perfecto Bien que es la felicidad; pero aquí se habla de ésta formalmente, sea cualquiera el objeto en que acertada o erróneamente se la haga consistir; y en este sentido no cabe duda de que no la elegimos: la queremos de un modo natural; no nos es posible no quererla. Lo único que cabe es el «no estar queriéndola» en determinada ocasión, en el sentido de no estar siendo ella, actualmente y de una manera explícita, el objeto de nuestra voluntad, lo que es muy distinto de ser ella el objeto de una nolición. Ni es preciso tampoco, para que sea el fundamento de todas nuestras libres voliciones, que en cada instante se la esté explícitamente queriendo; de la misma manera que no es necesario que el caminante piense en todos sus pasos en la meta.[2]

La distinción «voluntas ut natura-voluntas ut voluntas» recoge, ciertamente, dos aspectos distintos de la voluntad, pero no puede entenderse como antítesis. Lo específico de la voluntad es su comportamiento libre; pero como la especie incluye al género, así la voluntad al apetito natural. Es como una especie de éste, pues aunque libre para los bienes que conducen o imitan a la felicidad, se halla, en cambio, absolutamente determinada, primero, de una manera negativa, respecto al mal que como tal se capta, y además, y de un modo positivo, respecto de la felicidad o Bien perfecto. Y aún hay que añadir que cuando la voluntad actúa libremente, no deja de comportarse naturalmente también, en el sentido de que sigue estando absolutamente determinada de la doble manera que acaba de señalarse, y de que sin ello, como antes se ha demostrado, no le sería posible la libre volición. «La voluntad —dice santo Tomás— se divide, respecto del apetito natural precisivamente considerado, es decir, del que es sólo natural, del mismo modo que el hombre respecto de lo que es solamente animal; pero no se divide del apetito natural absolutamente considerado, sino que lo incluye, de la misma manera que el hombre incluye al animal»[3].

No es, pues, ningún absurdo la idea de una «naturaleza libre», como tampoco lo es la de un «animal racional», a menos que los términos «naturaleza» y «animal» sean tomados de un modo precisivo y no en su significación de coeficientes genéricos de las respectivas especies. Lo que no puede hacerse es considerar formalmente lo libre como una especie de lo natural, del mismo modo que no cabe tomar la racionalidad como especie del género «animal»; y no sólo porque la «naturaleza» amplísimamente tomada, no es propiamente un género, ya que en ese sentido se aplica a cualquier ente, sino porque la parte no puede identificarse al todo, y la diferencia es sólo un elemento de la noción total que representa la especie o cuasi-especie por ella determinada. De esta manera, «racional» no es especie de «animal», mas así como la noción íntegra de «animal racional» es, en cambio, especie de «animal», análogamente también la idea completa de «naturaleza libre» es una especie de la noción de naturaleza.

En nuestro caso, la distinción entre la voluntad como naturaleza y la voluntad como voluntad es también análoga a la existente entre el hombre como animal y el hombre en

tanto que hombre. Antes se dijo que la voluntad que se comporta libremente, se comporta también necesariamente. ¿Quiere esto decir que sea lo mismo el comportamiento libre que el necesario? Tamaño absurdo a nadie se le ha ocurrido. A lo más que se ha alzado la osadía filosófica es a decir que la conducta libre es ilusoria, con lo que obviamente la distingue del comportamiento necesario, que sería el único real —¿tal vez una especie de éste?—. Acaso ello resulte una ironía mayor, más hiriente y sutil, si se miran las cosas a la ligera. Viéndolas despacio, no hay inconveniente en entrar en el juego y devolver con creces la ironía, pues resulta, en efecto, divertido mostrar que en la aparente falsedad había insinuado un radical acierto.

Con frecuencia acontece comprobar que lo que mejor salva a una paradoja es una tautología. Aunque parezcan tan incompatibles, mantienen una estrecha relación. Se puede permitir la paradoja consistente en decir que el comportamiento libre es una especie del necesario, si tautológicamente se precisa en seguida: siempre que el comportamiento necesario sea considerado como género. Para aliviar por un momento la tensión de este juego dialéctico, volvamos al ejemplo del animal y el hombre. «Animal racional» es una especie de «animal», si se toma este último en su acepción genérica; no si se considera específicamente como mero animal, o, lo que es lo mismo, en tanto que provisto de la diferencia específica «irracional». Ocurre que del animal cabe hablar de una manera genérica y de una forma específica. Y como la especie es expresiva de la plenitud de la esencia, llamo «específicamente animal» a aquel ser cuya esencia está enteramente determinada como animal; no en el sentido de que no le falte nada para serlo, ya que no es necesario decir que para pertenecer a una especie hay que tener todo lo que ésta implica, sino en el sentido de que nada hay en esa esencia que no esté ya incluido en la noción de animal. Tal es el caso del animal irracional. Su diferencia específica no es nada positivo que verdaderamente se añada y enriquezca al contenido de la noción genérica. Es igual que si digo «cuerpo no viviente». Nada hay en él que no esté ya presente en la noción de cuerpo. Donde hay algo más que en esta noción es en la de «cuerpo viviente».

Llamo, en cambio, «sólo genéricamente animal» —dado que el género no constituye nada más que una parte de la esencia— a aquel ser cuya esencia no está íntegramente determinada como animal; no en el sentido de que le falte algo para serlo, sino al revés: porque hay algo en ella que no se encuentra, en cambio, en aquel género. Tal, en efecto, el caso del animal racional. Su diferencia específica es realmente algo positivo que incrementa de veras a la noción genérica a la que acompaña.

De una manera análoga, es «específicamente necesario» el comportamiento íntegramente determinado como tal, el que en ningún sentido puede llamarse libre; porque la falta de libertad que, lógicamente hablando, representa su diferencia específica, no es, ontológicamente, nada positivo sobreañadido a la noción genérica de «comportamiento necesario». Es, en cambio, «sólo genéricamente necesario» el comportamiento libre, pues aunque éste implica la necesaria volición del bien en general y la de la felicidad o sumo bien, tiene, además, una diferencia específica que no es meramente negativa: el carácter de libre respecto de los bienes que conducen a la

felicidad o son una cierta imagen o participación de ella. Y no hay en esto ninguna contradicción, puesto que son distintos los objetos o fines que determinan ese diverso comportamiento.

Desde un punto de vista puramente lógico-gramatical, puede quedar, no obstante, algún escrúpulo. ¿Es lícito que el nombre del género denomine específicamente a una especie de éste? No se trata del caso de la conducta libre sino, precisamente, de la que es, por completo, necesaria; pero de todas formas la dificultad surge cuando se estudia la primera, contraponiéndola, como conviene, a la segunda, para determinar todas sus diferencias. Y en nuestro caso la dificultad es ésta: si el comportamiento libre es una cierta especie del necesario, ¿puede específicamente designarse con sólo este adjetivo el comportamiento necesario tanto según el género como según la especie? En el caso del hombre y del animal irracional, la pregunta sería: ¿puede el término «animal» utilizarse para designar específicamente al animal irracional? Aquí la respuesta es fácil, porque se verifica en un hecho idiomático frecuente. Cuando contraponemos el hombre al animal, designamos con este último término toda la especie, o la cuasi especie, de los irracionales. Pero si del campo filológico pasamos al propiamente lógico, habrá que dar una respuesta más amplia y a la vez más honda: el nombre del género puede ser específicamente empleado en todos los casos en que la diferencia constitutiva de la especie en cuestión sea meramente negativa, o privativa, de la diferencia propia de otra especie; y la causa ya se ha expresado antes: tal diferencia no añade propiamente nada al género; como algo positivo, constituye un puro ente de razón, porque no es, en rigor, más que una mera falta. Por el contrario, es necesario un nuevo nombre, o completar el término genérico con el de la diferencia específica, cuando se designan especies en las que ésta añade algo realmente positivo a la razón del género. De ahí que llamemos comportamiento libre al que sólo es genéricamente necesario, mientras que con este último término se designa sin más al comportamiento necesario tanto según el género como según la especie.

IV. LIBERTAD Y NATURALEZA RACIONAL

Hay un segundo tipo de consideraciones, que arriba se anunció, tocantes a la necesaria mediación del entendimiento en toda libre volición humana. Ya el objeto formal de la voluntad lo constituye en general el bien que como tal se capta por el entendimiento. Y por muy libre que un acto de la voluntad sea, no deja de ser acto de la voluntad y, por lo mismo, algo que implica una previa operación intelectiva, merced a la cual se constituye como bien para un sujeto lo que es el objeto de la volición.

Pero, a su vez, el propio entendimiento, como potencia o facultad que es, supone una sustancia respecto de la cual es accidente. Todas las «facultades» tienen este carácter. No se soportan o mantienen a sí mismas: son facultades o potencias de un sujeto, en el que, por tanto, además de ellas, hay también la sustancia en la que existencialmente residen y que es, para ese mismo sujeto, lo que se llama su «esencia». En cuanto

facultad, no es el entendimiento un accidente en el sentido en que éste se contrapone, en la división de los predicables, a lo que se conoce con el nombre de «propio». Pero es, en cambio, accidente el entendimiento en el sentido en que aquél se opone a la sustancia, al tiempo que necesariamente la supone. Y para ello es, a su vez, preciso no sólo que el sujeto que posee esa sustancia tenga también el accidente que es el entendimiento, sino que éste, por así decirlo, brote de ella como de su fuente y que, por su parte, la sustancia misma esté afectada de una connatural exigencia de tenerlo. Tal es la forma en que la posesión del accidente predicamental, o propiedad, se distingue de la del accidente predicable. Este último es tenido sólo de una manera contingente; de tal modo, por tanto, que lo mismo cabría no tenerlo. No cambiaría por ello el sujeto, desde el punto de vista de la esencia, ni aun cuando a ésta se la considere de una forma dinámica, como «naturaleza». Yo sigo siendo hombre aun cuando deje de pensar en ello y hasta cuando esté en suspenso todo ejercicio de mi facultad de pensar. Lo que no puedo es seguir actuando como hombre, si es esa misma facultad la que me falta.

La racionalidad no nos afecta por mera aposición. Somos racionales porque la esencia o sustancia que tenemos, aunque no es el poder intelectivo, exige el poseerlo. Veamos lo primero. Al definir al hombre como animal racional lo que se dice, desde el punto de vista de la diferencia específica, no es que el entendimiento sea una parte de la esencia metafísica del hombre. No es la razón misma, en tanto que potencia operativa, lo que específicamente nos distingue, puesto que, así entendida, esa razón no pasa de accidente y, por tanto, no puede entrar en la esencia; sino la aptitud esencial de raciocinar, la capacidad radical de ello, que no poseen, en cambio, los meros animales, con los que estamos genéricamente unidos. De éstos, ante todo, diferimos en cuanto somos aptitudinalmente racionales, pues aunque es cierto que carecen de la facultad de la razón, ello se debe a que en su misma esencia no hay la aptitud radical correspondiente. Al servicio de ésta hay, por el contrario, en el hombre la facultad de la razón, con la que en realidad no se identifica; de la misma manera que tampoco se identifica con el pincel la aptitud específica del pintor. Como el pincel a éste, así la facultad de la razón a la aptitud radical de raciocinar. Ni el pincel forma parte del pintor, ni dicha facultad entra tampoco en la mencionada aptitud.

Pero así como el pintor necesita del pincel para pintar, análogamente el hombre, aunque esencial y radicalmente apto, por virtud de su esencia, para entender y raciocinar, también precisa de la facultad de la razón para llevar a cabo el acto correspondiente. Y en este sentido se dijo arriba que, aunque no es el poder intelectivo, la sustancia o esencia que tenemos exige el poseerlo: no simplemente para ser lo que es, sino para poder obrar conforme a ello. Para ser lo que es, basta también al pintor su aptitud específica. Pintor será, en ese último y fundamental sentido, mientras que no la pierda. Mas así como éste no puede actuar como pintor si no tiene pincel, tampoco el hombre puede actuar como hombre si no posee la facultad de la razón. De ello resulta que esa facultad, aunque no forma parte de la esencia metafísica del hombre, es, sin embargo, algo que ésta necesariamente requiere si se la considera de un modo operativo, es decir, justamente, como «naturaleza», como principio último de sus actividades específicas:

para poder obrar conforme a lo que esencialmente es.

He aquí, pues, formulado, en resumen, el canje de relaciones que hay que señalar entre la facultad intelectiva y la sustancia o naturaleza humana. Por una parte, nuestra naturaleza necesita dicha facultad, que es, por lo mismo, un accidente necesario, una propiedad, un «propio». Pero, por otra, la facultad intelectiva, como accidente que es, supone y necesita una sustancia, que es a lo que se llama, desde un punto de vista dinámico y operativo, una «naturaleza». Y porque ésta es precisa para el entendimiento, y el entendimiento, a su vez, para la volición en general y consiguientemente para la libre volición, hay que afirmar, en suma, que la libertad no sólo no es incompatible con la naturaleza humana, sino que necesariamente la requiere, la exige, la supone.

Queda, no obstante, por ver cómo hace falta una naturaleza racional para la misma libre volición, específicamente considerada, es decir, no sólo como volición, sino precisamente como libre. Y ahora, claro es, ya no se trata de aquel sentido de la voz «naturaleza» por el que ésta quedaba tan ampliamente tomada que se podía con ella denominar también a la voluntad, sino concretamente de la naturaleza en su acepción más fuerte y rigurosa, como principio constitutivamente último de las actividades específicas de un ser que, en nuestro caso, es el propio ser humano. O sea: el mismo sentido en que hay que tomarla para considerarla como la sustancia en la que el accidente entendimiento inhiere.

Fuera de la Escuela, y desde un planteamiento muy distinto, hay que registrar, y valorar también en su medida justa, un cierto sustancialismo que con ocasión del tema de la libertad aparece en la filosofía de nuestro tiempo. El pensamiento existencial de Karl Jaspers, por otra parte equívoco y ciertamente opuesto en tantos casos a las categorías aristotélicas, no deja, sin embargo, de brindar un flanco relativamente aprovechable para la tesis que aquí nos ocupa. Según Jaspers, el acto de libertad es esencialmente «original», no en el sentido en que la originalidad se toma, a veces, por su remedo caricaturesco, que es la arbitrariedad o mero capricho, la simple «Willkür», sino en lo que tiene justamente de fidelidad al origen del que emanan los actos de la existencia. La libertad es, de suyo, sistemática, porque no es otra cosa que ser fiel a sí propio. Es una forma de fidelidad: la auto fidelidad existencial. Por de pronto, esta fidelidad lo es respecto de nuestra misma historia. Yo no soy solamente el que elige, sino el que ha elegido. Debo velar por la continuidad del sentido de mis actos. Tal es el modo en que interpreta Jaspers el eslabonamiento de la vida, de que ya hablara Nietzsche: «die goldene Kette deines Selbst», «la áurea cadena de ti mismo». Sin el mantenimiento de esta transeúnte mismidad, no puedo decir que soy yo *mismo* el que elige.

Pero, además, la libertad es fidelidad a otro origen radical y hondo, el verdadero origen, que es la misma «ipseidad» primitiva de la que todos los actos de mi historia brotan. Intelectivamente no la puede aprehender. Se evade siempre a los conceptos de la pura razón. Pero es, por cierto, en el acto de la decisión libre donde se me aparece, como fulgor instantáneo que me ilumina en el momento mismo en que acierto a escoger la posibilidad que más *me* cuadra, la que rima mejor conmigo mismo. Me decido por ella al advertir que, entre las varias que he considerado, es la que «más *me* va». De esta forma

indirecta, pero positiva, capto mi propio yo como la fuente de mis verdaderas decisiones, como lo que hace que éstas sean verdaderamente mías.

En todo acto de decisión, yo decido acerca de mi ser, pero también *desde* él. Cuento, pues, con él al decidir, y no de cualquier modo, sino en la forma de una raíz subyacente de mis actos libres, previa, por tanto, a ellos, y que se mantiene a lo largo de mi existencia. Y como además se trata de algo que no me doy yo mismo, sino sólo a partir de lo cual puedo darme mis determinaciones, tiene, sin duda, la índole de sustancia y aun formalmente la de naturaleza. Poco importa que, de hecho, no emplee Jaspers estas mismas palabras; lo que interesa aquí son las ideas.

Y si ahora volvemos al planteamiento clásico, el proceso, en esencia, es el que sigue. Como todo acto apetitivo, la volición supone el conocimiento. Puede ocurrir que algo que se conoce abstractamente como bien no mueva a la voluntad; y a la inversa, que algo abstractamente conocido como mal la mueva. Pero tanto en un caso como en el otro hay unas «circunstancias» que modifican la estimación concreta del objeto, que es a la que realmente sigue el acto de volición. Pero entonces resulta que, para ser dueño de ésta, tengo también que serlo, previamente, de la estimación en que se funda. Y lo primero para que yo sea dueño de una estimación mía es que sea yo mismo quien la haga. Ahora bien, nadie hace una estimación si no la considera, de algún modo, válida, es decir, si no la estima, a su vez, acertada. De lo contrario, puede llegar, incluso, a conocerla, mas no realmente a hacerla por su cuenta. Pero esa estimación de la estimación es un acto reflejo, propio de la facultad intelectiva, la única capaz de juzgar su juicio. Y aunque también es cierto que se habla del juicio meramente natural, que se atribuye a los irracionales, no lo es menos que éstos, precisamente por carecer de la razón, son simples poseedores de tal juicio, no sus agentes o autores, y por lo mismo tampoco son capaces de libre volición. Mas si ésta necesita de la facultad intelectiva, que supone a su vez la correspondiente naturaleza, resulta, al cabo, que la libertad es imposible sin la naturaleza racional.

Por otra parte, sólo se quiere libremente aquello a lo que no se está necesariamente inclinado; es decir, lo que no sea la felicidad misma, que no es para el hombre un simple bien, sino el Bien absoluto y por antonomasia. Para ello es preciso tener alguna idea de ese bien; de lo contrario, no seríamos capaces de distinguir de él los bienes puramente relativos. Y tener dicha idea sólo es posible si poseemos la facultad de la razón y, por lo mismo, la respectiva sustancia o naturaleza. E igualmente es preciso poseerla para querer un bien en función de otro y, en último término, del absoluto Bien. No es lo mismo conocer «algo que es medio para un fin», que conocer «que algo es medio para un fin». Sólo si se da este último conocimiento, en el que el medio es captado como medio, puede darse también su volición, la cual supone no solamente que se conoce un bien, sino que se reconoce su valor; y esto, la captación del medio como medio, implica ya el tener la idea universal de «medio» y, en consecuencia, una naturaleza racional, la única capaz de hacerse cargo de ella.

En el caso del hombre, que es el que aquí nos ocupa, no es suficiente hablar de una naturaleza racional. Es preciso decir, también, falible. La causa de ello estriba en la

denominada libertad para el mal, no en el sentido que antes se rechazó, de que pudiese nuestra voluntad querer lo que el entendimiento presenta como mal, sino más bien al revés: porque la voluntad puede querer lo que el entendimiento capte erróneamente como bien. Y aún hay que añadir que se trata de una naturaleza discursiva, si se quiere atender a toda la laboriosidad y dificultad que acompaña realmente a muchas de nuestras decisiones. No es que todo ello sea preciso para la libertad en general, pues en tal caso no podrían ser libres los ángeles ni Dios. Pero es necesario para la libertad que el hombre tiene, que es una libertad concreta y muy definida, no la pura abstracción en que corre el riesgo de caer cuando es tratada con los métodos harto expeditivos de un gran sector de la filosofía de nuestra época.

Por último, es también necesario registrar, en torno al tema de la libertad humana, otro aspecto muy significativo de la noción de naturaleza. Ésta no es solamente el principio remoto que en la constitución de cada ser hace posible sus actividades, sino también el último principio que le permite conservar las determinaciones adquiridas. «Principium motus et quietis». Aquí el término «quies» no significa tanto la falta de movimiento, cuanto la conservación de su término.

Sin ello, carecería de sentido algo tan humano como es, indudablemente, el educar. A primera vista puede parecer que negando toda naturaleza, se prestigia y exalta a la educación hasta el último límite. Si en tanto que hombres no tenemos naturaleza alguna, la educación resulta omnipotente: puede ponerlo todo. Pero esto es puramente sofístico. Si no hay en el hombre una naturaleza permanente, si todo, pues, en él está cambiando y queda suprimido el radical principio de conservación, ¿a qué esforzarse en educar a nadie? La educación —dice Hermann Nohl— «reposa sobre un supuesto optimista». Es el supuesto de que algo de lo que hacemos va a quedar. Sin esta esperanza, la educación carece de sentido. Pero tal esperanza sólo tiene una garantía ontológica: la naturaleza como principio de conservación.

[2] Santo Tomás: *Sum. Theol.,* I-II, q. l, a. 6, ad 3.

[3] Santo Tomás: *De Veritate,* q. 22, a. 5, ad 6 in contr.

El ser y el deber

Bajo este título me propongo hacer un desarrollo —todavía incompleto, aunque espero que esencialmente suficiente— de mi esquema de la moral desde el punto de vista de la «libre aceptación de nuestro ser». En conjunto, se trata de una tesis ya esbozada —poco más que aludida— en varios escritos míos anteriores: primero, en una nota del libro *La formación de la personalidad humana,* después en unas breves líneas del artículo *En torno al concepto del yo* y, finalmente, en un texto más amplio de la obra *Economía y libertad.* Por todo ello, comenzaré reproduciendo las ideas ya expuestas en esas tres ocasiones.

En la primera de ellas la cuestión se encontraba formulada en los siguientes términos:

«Sería sumamente sugestivo un estudio de la ética desde el punto de vista de la libre aceptación de nuestro ser. Sólo esta aceptación libremente ejercida nos hace entrar en posesión propia, y en cierto modo reduplicativamente humana, del ser que por naturaleza poseemos. Pero hay que advertir dos cosas. En primer lugar, y como fundamento de lo que se acaba de decir, si el hombre específicamente se caracteriza por la libertad que tiene, hay que concluir que solamente podemos —en tanto que hombres— poseer nuestra naturaleza en la medida en que libremente la tenemos o, lo que es igual, si la aceptamos libremente. Pero, en segundo lugar, la aceptación de nuestro ser no tiene sentido de una manera estática y directa, sino que es esencialmente indirecta y operativa. Consiste en querer actuar conforme a lo que somos y, por tanto, en obrar en consecuencia. El recto comportamiento es, de esta suerte, la efectiva manera de aceptar libremente nuestro ser. El imperativo de Píndaro "llega a ser el que eres" tiene esta traducción en términos de naturaleza y libertad: llega a ser libremente, y por tu actividad, el que eres de un modo natural y por tu misma esencia. En el ámbito de la libertad puede el hombre fallar su propio ser. Y en este sentido, y considerada negativamente, la educación es la obra que el hombre realiza para impedir tal fallo. De un modo positivo, la educación es la actividad encaminada a la conformación de la libertad humana con nuestras propias exigencias naturales».[4]

El único comentario que ahora estimo oportuno para enlazar este texto con la cuestión de la que nos vamos a ocupar, se reduce a advertir que el hombre tiene tres formas de poseer su ser: la pura y simplemente natural, la especulativa y la práctica. En la primera de ellas, y en oposición a lo que ocurre en los otros dos modos, el hombre tiene su ser sin asumirlo o, dicho de otra manera, sin hacérselo suyo: tal como tiene, por ejemplo, el árbol su propio carácter de árbol. Esta manera, simplemente fáctica, de poseer el ser, no está mediada por ningún saber ni, en consecuencia, por ningún libre querer; de suerte que, aunque resulta compatible con ciertas actividades, no incluye ni presupone, en modo alguno, que su sujeto sea, para sí mismo, especulativo ni práctico. En cambio, ya por el hecho de tener una noticia de sí, el hombre asume su ser, se lo hace suyo, en una peculiar actividad que consiste, tan sólo, en reconocérselo. Cierto que cuando no se da esta actividad —es decir, en las pausas de la conciencia— el hombre sigue siendo lo que es y continúa en posesión de la radical aptitud de saber algo de sí, pero no se hace cargo de su ser, por más que siga teniéndolo de un modo meramente natural, compatible, a su vez, con ciertas actividades realizables según esa misma forma. Por último, el hombre asume su ser de una manera práctica cuando hace uso de su libertad en consonancia con la naturaleza que él posee: diciendo «sí», con los hechos, a las exigencias objetivas que de ella resultan. La posibilidad de esta manera de ratificarse el hombre en su propio ser nos planteará una serie de cuestiones de las que vamos, por el momento, a prescindir, aunque evidentemente están rozadas en el texto que comentamos.

Pasemos al segundo de los textos. En sus líneas principales dice así:

> «La libre aceptación de nuestro yo como no por completo autodeterminable es una pura opción, pues no consiste en el simple reconocer que en nuestro yo hay algo fáctico, sino en querer aprobar esta facticidad, en asumirla y como ratificarla libremente. Ningún yo humano está forzado a hacerlo. Todo lo más que se podría decir es que ningún yo humano está privado de la correspondiente invitación […]. Desde un punto de vista pura y simplemente filosófico, también cabe decir que la libre asunción de la facticidad de nuestro yo es un humano querer la Voluntad divina. Por aquí surge el problema de una ética de la libre aceptación de nuestro ser. Tal ética puede tener buenos apoyos en descripciones de índole meramente fenomenológica, bien que en último término habría de prolongarse metafísicamente, remitiéndose al Ser que nos ha conferido nuestro yo y, junto con éste, su peculiar libertad»[5].

La idea fundamental de este pasaje es que el yo humano puede aprobar libremente su misma radical facticidad. Lógicamente, ello implica que no somos un puro *factum,* pero supone también que no somos la pura libertad, sino por cierto un ser que se puede tomar la libertad de ser fiel a su ser. La síntesis de naturaleza y libertad, que de este modo viene a realizarse, acontece en virtud de una efectiva opción o decisión, por la que el hombre ratifica lo que él es, haciendo lo que responde a las exigencias ideales de su propia naturaleza. (Sobre el sentido de estas exigencias ideales, como distintas de las

exclusivamente físicas, volveremos después.)

Y veamos, por fin, el tercer texto:

> «Quiéralo o no, el hombre es para sí mismo una tarea. Sus demás menesteres, por importantes que le puedan ser y parecer, implican este esencial y radical menester que le viene del hecho mismo de ser hombre: un hecho ciertamente singular y, a primera vista, paradójico, por ser, como quien dice, un hecho a medias, la cantidad de hecho necesaria para que sea posible la tarea de hacerse a sí mismo hombre. Somos libres, o sea, no estamos hechos del todo; pero somos, o sea, tampoco lo tenemos todo por hacer. Para que nuestro libre hacernos sea realmente una tarea efectiva —una tarea que unos sujetos efectivos hacen—, es menester que ya seamos de algún modo unos seres reales, algo en lo que ya existe un cierto haber natural: una naturaleza y, por lo tanto, unas inclinaciones naturales. De lo contrario, el hombre se haría a sí mismo de la nada, lo cual le exigiría ser más que Dios, porque lo que Éste crea son otros seres en los cuales Él mismo no consiste. Ni el hombre ni Dios se crean, y no porque el crear sea un imposible, sino por no ser posible autocrearse. Lo que sí cabe es hacerse, y esto es lo que al hombre le es posible, aunque bajo la forma de la libertad. El hacerse que le es necesario al hombre por la razón de ser hombre es precisamente un libre hacerse, mas no tan libre que no presuponga un cierto haber natural, en el que entra por lo pronto el libre arbitrio que realmente tenemos como algo que no nos damos, sino con lo cual nos encontramos. Es un abuso increíble, o bien una ingenuidad superlativa, el prescindir de nuestro haber natural cuando nos vemos ante la tarea que más radicalmente nos concierne»[6].

Así, pues, tan cierto como que el tema de la ética no puede constituirlo ninguna actividad independiente del libre albedrío del hombre, es que ese tema tampoco puede cifrarse en una conducta ajena a la naturaleza humana en cuanto tal. Dicho de otra manera: para que el hombre llegue a actuar plenamente en calidad de hombre —y de ese tipo de comportamiento es del que la ética se ocupa—, no basta con que haga uso de su libre albedrío, sino que también ha de cumplir unas determinadas exigencias —racionalmente captadas y libremente asumibles— que tienen por fundamento la naturaleza dada en él. En efecto, por hallarse dotada de la facultad de la razón y de una cierta capacidad de querer libremente, esa naturaleza es la raíz de una especial clase de exigencias que no funcionan de una manera irracional ni de un modo despótico. Se trata de unas exigencias peculiares, ya que no dejan de actuar como exigencias, pero tampoco excluyen la libertad. Su sentido consiste en exigirnos que racional y libremente las cumplamos. No son, por tanto, ni unos meros caprichos que nuestra naturaleza nos permite, pero que de ningún modo nos impone, ni unas fuerzas enteramente coercitivas, a las que no podamos resistir. Plenamente conscientes de ese doble matiz que nos presentan, las llamamos «deberes», queriendo significar con este término que, si bien podemos eludirlas, lo verdaderamente procedente es darles satisfacción. De lo contrario, la propia idea del «deber» resultaría contradictoria o vana.

Volvemos, de esta manera, a un asunto al que ya hemos aludido: la íntima conexión, dada en el hombre, entre naturaleza y libertad. De este importante nexo —fundamental en la antropología filosófica— me he ocupado también, hace bastantes años, aunque tomándolo en un sentido distinto y esencialmente previo al que adquiere en la ética[7]. Por entonces, sólo se trataba de mostrar que la libertad propia del hombre tiene su sede ontológica y su imprescindible raíz en la naturaleza dada en él. Lo cual quiere decir, para expresarlo en una forma esquemática, que el hombre es libre *por* naturaleza, de donde viene a inferirse la radical inoportunidad de los intentos de concebir la libertad humana desligándola del ser natural del hombre. Pero ahora se nos presenta otra cuestión: ¿cabe hablar de deberes para una absoluta y pura libertad, es decir, para una libertad no limitada por ningún tipo de naturaleza —o de esencia— finita?

La respuesta negativa a esta cuestión puede tomarse, si se quiere partir de que realmente hay para el hombre deberes, como un modo de comprobar que la libertad del ser humano implica la naturaleza dada en él, pues no cabe que haya deberes para el hombre si éste tiene o, mejor dicho, es, una incondicionada libertad. Tal libertad únicamente es viable como algo exento de toda vinculación a un sujeto o sustrato que la limite. Si hay para ella alguna sede o raíz, *eo ipso* resulta condicionada, de suerte que el sujeto que la tiene, pero que no la es, la hace quedar sujeta, entre otras cosas, a unos ciertos deberes, los que le son naturales, vale decir, derivados de la esencia o naturaleza que él posee. De modo que una de dos: o no hay en el hombre —justamente en lo más humano de él— ninguna específica naturaleza, y entonces tampoco hay para él ninguna especie y clase de deberes, o el hombre tiene, precisamente en cuanto hombre y no sólo como animal, una peculiar naturaleza y, en su virtud, los respectivos deberes, puesto que *también* tiene libertad. En suma: la negación de toda naturaleza específicamente humana es negación de todo tipo de deberes para el hombre, y, a la inversa, la afirmación, para el hombre, de cualquier especie de deber es afirmación de alguna clase de naturaleza humana, ya que la libertad no es suficiente para tener deberes, aunque sin duda éstos la implican y presuponen.

I. DOS CLÁSICOS DE LA ÉTICA: TOMÁS DE AQUINO Y KANT

Una vez planteada la cuestión, tratemos de llegar hasta su fondo y, desde él, resolverla. Para esto van a servirnos dos referencias históricas. La primera de ellas lleva el nombre del egregio filósofo y teólogo al que estamos conmemorando, y la segunda corresponde a Kant, sin duda un pensador muy distinto de santo Tomás, pero que coincide con él en ser uno de los grandes clásicos del tema de la fundamentación de la moral. Los dos, aunque ciertamente cada cual a su modo, contribuyen al esclarecimiento de la idea de la «libre aceptación de nuestro ser» como la clave de la teoría filosófica de los deberes y, en general, de todas las cuestiones esenciales de la posibilidad de la ética.

a) Comencemos por ver las enseñanzas que nos puede brindar santo Tomás. Por lo pronto, no cabe la menor duda de que la doctrina del «deber» representa una

prolongación, o un corolario, de su teoría sobre el «ser» del hombre. Ahora bien, el alcance de esta esencial conexión no se manifiesta por completo si se pasa por alto que en el sistema de Tomás de Aquino el hombre tiene, no obstante su libertad, unas *inclinaciones naturales* en la acepción más rigurosa y estricta. Para encontrar una noción del hombre como algo que no posee internamente ninguna naturaleza —y, por lo mismo, tampoco ninguna clase de determinaciones naturales que de un modo intrínseco le constituyan—, hay que salir del pensamiento tomista y llegar nada menos que a las fórmulas de un puro historicismo o a las de un absoluto existencialismo. Pero ello es tan cierto como que así la ética se esfuma, por no admitirse en el hombre ningún haber natural en el que puedan basarse los respectivos deberes.

Claro está que también se ha de tener en cuenta que en cierto modo santo Tomás define al hombre, en alguna ocasión, precisamente por el «dominio de sus actos», es decir, por la libertad de su albedrío. Y a esto habría que añadirle algo tan obvio como la imposibilidad de los deberes para seres no libres. Pero veamos concretamente la manera en que entiende santo Tomás que la libertad define al hombre. En realidad, esta definición se nos presenta como *otra forma* de diferenciar al ser humano de todos los demás seres que ya se distinguen de él por no estar provistos de razón:

> «Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus»[8].

Con esto, lógicamente, no cabe querer decir que el hombre es una criatura irracional, distinta, por el dominio de sus actos, de las demás criaturas irracionales (ab *aliis* irrationalibus creaturis). Tomás de Aquino mantiene la idea aristotélica del hombre como animal racional. Por consiguiente, lo que quiere expresar en ese texto es que el hombre se diferencia de cualquier criatura irracional no solamente por ser racional él mismo, sino también por algo que de ello resulta, a saber, por el dominio de sus actos. Como *conceptos,* la índole racional del ser humano y la libertad de su albedrío son formalmente distintos, pero *en la realidad* se identifican. O dicho con otros términos: si se admite que el hombre es racional, hay que pensar que es libre, y, a la inversa, si se parte del hecho de que es libre, hay que concluir que es racional[9].

Pues bien, esa libertad fundamentada en la índole racional del ser humano —o, equivalentemente, esa racionalidad a la que sigue la libertad de su arbitrio—, aunque son determinaciones naturales, no constituyen todo el haber natural de nuestro ser. En él entra también la índole animal que poseemos y, en consecuencia, todas las determinaciones naturales que ello implica o supone. De lo cual, a su vez, hay que inferir que la racionalidad propia del hombre es sólo la compatible con esas determinaciones naturales resultantes de nuestra animalidad, y que el libre albedrío que poseemos no es incondicionado o absoluto, sino el que cabe en un ser cuya naturaleza está afectada por esas mismas determinaciones.

El paso que a continuación vamos a dar para llegar al fondo de nuestro asunto nos va a exigir que comprendamos bien todo el carácter *radicalmente dinámico* de la ontología

tomista. Y, en primer lugar, ello requiere una decisiva aclaración. El dinamismo de que aquí se trata consiste ni más ni menos que en el hecho de concebir el ser como íntegramente referido a su virtualidad operativa. No es que el ser se identifique al operar, pero tampoco se trata únicamente de que «también» el operar es ser. Repárese en que no cabe ese «también» justamente en el caso en que el ser se da sin restricción, es decir, en el Ser Supremo, donde ya se trasciende la distinción real entre el sujeto y la actividad a su cargo. Ahora bien, aunque los seres creados son realmente distintos de sus propias actividades —pues ninguno de ellos consiste en un acto puro, sino en un *synolon* o compuesto metafísico de potencia y de acto—, la ontología tomista no hace ninguna excepción a la tesis según la cual *onme ens est propter suam operationem.* Para santo Tomás, la razón de ser de cada ente es su operar respectivo. O sea, que todo lo que en un ente puede haber por virtud de su esencia —sus determinaciones naturales, sus principios constitutivos y, en suma, la naturaleza entera que él posee— está *ordenado a la acción,* aunque no sea formalmente activo en todas las ocasiones, ni siempre esté actualizando todas las posibilidades que le atañen.

En los entes creados, ese hallarse vertido todo su ser a la acción se da como una *tendencia* que no es nada distinto del haber natural de cada uno de ellos, sino justo ese haber en cuanto radicalmente enderezado al ejercicio de su virtualidad operativa. De modo que la naturaleza de estos seres, lejos de reducirse a la innata capacidad que en ellos hay para llevar a cabo sus propias operaciones, significa también, y primordialmente, una *constitutiva inclinación* al respectivo operar, es decir, un *appetitum naturale,* un *pondus* o una *tensión,* que de suyo no implican ninguna forma de conocimiento. Su analogía con los deseos conscientes, que también son tensiones, no es tomada por nadie, salvo quienes la niegan, por una pura y simple identidad. Digamos, pues, en resumen, que lo que se llama en el tomismo un *appetitum* (o un *desiderium*) *naturale* es un hecho ontológico, mientras que los deseos que están mediados por alguna actividad cognoscitiva en su propio sujeto son formalmente un «hecho psicológico». (Y claro está que un hecho de esta segunda clase no es humano, en la acepción más estricta, si se da con entera independencia de nuestro libre albedrío.)

Así, pues, la naturaleza de todo ente creado es un natural deseo de actividad, una tensión a la acción. En ello estriba el más radical sentido de la frase *operari sequitur esse,* aunque también cabe utilizarla para dar expresión al pensamiento de que el modo de obrar es consecuencia de la manera de ser. En todo caso, la comprensión exacta del tomismo requiere hacerse cargo de que en él no solamente se admite, para las actividades naturales de cada ente creado, una previa tendencia, sino también que la misma naturaleza de todo ente creado es una radical y sustancial inclinación a la acción. Y, por lo tanto, si en el sistema tomista se habla a veces de varias inclinaciones naturales en uno y el mismo ser, no es porque en éste existan diversas naturalezas, sino porque la única que tiene se ramifica en un conjunto o haz de subtensiones, cuya mutua interdependencia está basada en que todas ellas son aspectos de una sola inclinación fundamental.

Pero veamos, en una forma más concreta, lo que ocurre en el hombre. Lo primero que tras lo dicho, y siguiendo sus mismos pasos, se habrá de reconocer es que a la luz

del dinamismo tomista el hombre se nos presenta como una constitutiva inclinación a la acción, de suerte que lo que efectivamente le distingue de todos los demás seres creados estriba en que su tender hacia la acción es el propio de la naturaleza de un animal racional. Y de ello, por cierto, se deriva la capacidad que el hombre tiene de conocer intelectivamente las varias inclinaciones naturales en las que se despliega o ramifica su propia naturaleza. Ser hombre no es tan sólo una tensión a actuar como tal, sino, junto con ello, una radical capacidad de percibirse a sí propio como inclinado a obrar de esa manera. Para lo cual no es necesario ser filósofo. La mera representación intelectiva de nuestras inclinaciones naturales —no el esclarecimiento y el análisis de cuanto ellas implican— es un hecho connatural a cualquier hombre, sencillamente porque la racionalidad está incluida en el haber natural del ser humano.

Cierto que no pocas veces las pasiones debilitan o impiden el uso de la razón y, con él, la conciencia de nuestras inclinaciones naturales. Pero esto es cosa que también sabemos, como asimismo sabemos que podemos resistir a las pasiones y adueñarnos de ellas si actuamos con oportunidad. Todo lo cual significa que podemos estar en posesión de una clara conciencia de nuestras inclinaciones naturales y que para tener esa conciencia es suficiente el no dejarse arrastrar, en todas las ocasiones, por los movimientos afectivos que nos puedan sobrevenir.

El hombre es, pues, un ser que se hace cargo de sus inclinaciones naturales merced al propio uso «natural» —no al violento o adulterado— de la facultad de la razón. Pero ello, lógicamente, equivale a decir que mediante esta misma facultad el hombre se hace consciente de aquello hacia lo que apuntan sus inclinaciones naturales, pues no cabe tener conocimiento de ninguna tendencia si el respectivo término u objeto no es, en modo alguno, aprehendido. Por eso es fundamental en nuestro tema lo que dice santo Tomás sobre el modo en que el hombre, usando naturalmente su razón, capta el objeto o término de sus inclinaciones naturales:

> «Por tener el bien la índole del fin, y el mal la de lo contrario, todo aquello a lo que el hombre está naturalmente inclinado la razón lo capta naturalmente como algo bueno y que, por tanto, hay que tratar de conseguir, y lo contrario, como malo y vitando. De ahí que el orden de los preceptos de la ley natural siga al orden de las inclinaciones naturales»[10].

El pasaje es tan claro que no necesita nada para dejarse entender. Pero, como ocurre tantas veces en la lectura de santo Tomás, la sencillez del estilo y quizá la prisa del lector pueden hacer que no se repare lo bastante en las ideas más significativas. Para el tema que nos ocupa, lo que más nos importa es advertir que no cabe entender la moral de santo Tomás si no se observa que en ella nuestras inclinaciones naturales, captadas por la razón, dan lugar a los deberes respectivos. Sin embargo, antes de entrar a fondo en esta idea, puntualicemos dos cosas.

No se puede tratar del deber de tener unas inclinaciones que, por ser naturales, ya están dadas con nuestra naturaleza, incluso antes de que la razón nos dé de ellas un

testimonio explícito; una cosa es que las inclinaciones naturales que el hombre encuentra en sí por su razón configuren en él los deberes correspondientes, y otra que todo deber se dé en el hombre en función inmediata de una inclinación natural. Digámoslo de otro modo: el fundamental «naturalismo» de la concepción tomista de la ética no excluye que para el hombre sean deberes otras exigencias que de un modo directo no se siguen de su haber natural. (Y aclaremos, en fin, que al hacer esta observación, tampoco se alude ahora a los deberes sobrenaturales, sino tan sólo a los que no son naturales de una manera directa, aunque sí, en cambio, de un modo indirecto o mediato.)

Pero volvamos a lo esencial del texto y preguntémonos: ¿cómo puede ser objeto de deber aquello a lo que ya el hombre se dirige por sus inclinaciones naturales? La respuesta que da santo Tomás es que ello ocurre porque la razón capta naturalmente como bueno todo aquello a lo que el hombre está inclinado de un modo natural. Mas a la vista de esta explicación surge una nueva pregunta: ¿puede darse realmente la conversión de algo natural en un deber? ¿No es, por principio, absurdo que un hecho natural se transfigure en un valor moral?

La forma en que se responda a esta pregunta mide todo el alcance de la «ética de la libre aceptación de nuestro ser». En efecto, la posibilidad de articular nuestras inclinaciones naturales con otros tantos deberes se identifica realmente con la posibilidad de que aceptemos, de una manera libre, nuestro ser natural. Asumir libremente nuestra propia naturaleza significa lo mismo que decidirse en favor de sus inclinaciones naturales. Por consiguiente, lo que en definitiva habrá que discutir es la posibilidad, y la manera, de que el hombre asuma libremente esas mismas inclinaciones.

Ya hemos visto antes que el tenerlas no es, ni puede ser, ningún deber. Sobre ello no se requiere ninguna especial aclaración, si por ese «tenerlas» entendemos el hecho de sernos dadas con nuestro haber natural. Pero, ¿hay que inferir de ahí que de ningún modo sea posible el tomarlas como deberes? Para llegar a semejante conclusión haría falta que el modo según el cual el hombre se comporta con sus inclinaciones naturales fuese enteramente independiente de todo uso de su libre arbitrio. Y esto, aunque nos parezca una rotunda verdad, sólo es verdad a medias. Pues aunque es cierto que nos «encontramos» con nuestras inclinaciones naturales, también hay que reconocer que, al verlas como ya dadas en nosotros, podemos libremente secundarlas, o bien tomar ante ellas una actitud negativa. Claro que esta actitud de resistencia no podrá consistir en un tener esas inclinaciones como algo no dado, sino en un libre negarse a darles satisfacción. Por tanto, para no quedarnos reducidos a una simple semiverdad, hay que decir que tan cierto como que nuestras inclinaciones naturales se nos dan sin pedirnos nuestro consentimiento y parecer, es que a su vez no las satisfacemos si nos negamos a darles nuestra libre aquiescencia.

Todo ello resulta de la forma, ciertamente muy peculiar, en que son «hechos» nuestras inclinaciones. En general, toda inclinación es algo así como un caso o especie de «hecho a medias». No es que le falte nada para estar hecha como inclinación, pero mientras no es más que inclinación le falta todo lo que necesita para estar satisfecha, o sea, para que esté hecho aquello mismo a lo que esencialmente se dirige. En el caso del hombre, las

inclinaciones naturales se constituyen como inclinaciones sin contar con el uso de la libertad del albedrío, pero la satisfacción a la que tienden puede hallarse mediada por un acto de libertad, a lo que hay que añadir que sólo de esta manera llega a realizarse propiamente en calidad de humana.

Asumir libremente nuestras inclinaciones naturales no es, por tanto, el absurdo de querer convertir en un valor moral a un puro y simple hecho natural por completo ajeno a nuestro arbitrio. Pues no se trata de considerar como éticamente positiva la existencia de esas inclinaciones, sino de «secundarlas», cosa que, para ser llevada a cabo por el hombre de una manera propiamente humana, requiere la mediación de un acto de libertad. Y a ello no se opone en modo alguno la forma en que, según santo Tomás, la razón interviene al captar como buenos los objetos de nuestras inclinaciones naturales. Tomarlos de esa manera es verlos como convenientes o adecuados al sujeto que tiene la naturaleza respectiva y precisamente por tenerla, es decir, por encontrarse éste enderezado a esos mismos objetos como algo que satisface una constitutiva inclinación. El juzgarlas así no es un verlos como infinitamente valiosos, ya que tampoco es un valor infinito la naturaleza que a ellos tiende. Por consiguiente, cuando secundamos nuestras inclinaciones naturales, hacemos uso de nuestro libre albedrío, por muy buenas que sean las razones en que fundemos nuestra decisión, ya que ninguno de los motivos que tengamos logra alcanzar la irresistible fuerza de un absoluto o infinito Bien directa e inmediatamente percibido.

b) Kant, a diferencia de santo Tomás, concibe el deber como algo esencialmente independiente de toda inclinación o propensión. Esto es, sin duda, *lo primero* que hay que decir al comparar la ética tomista y la kantiana según sus respectivos planteamientos. Y no es que más tarde se desmienta esta primera impresión, sino que una cosa son los planteamientos y otra la fidelidad que se les guarda, o que tal vez se les pierde. En el caso de Kant, dicho sea con todos los respetos, esa fidelidad resulta muy problemática a partir del instante en que éste admite, como veremos después, que algunas dimensiones inferiores de nuestro ser natural nos imponen ciertos deberes, aunque sea tan sólo de una manera indirecta.

Quizá la causa de esta situación pueda encontrarse en la falta de claridad de la idea kantiana de la naturaleza específica del hombre. Y también puede ocurrir que no pocas de las dificultades de la moral de Kant se deban a que el concepto que éste tiene de la felicidad es casi siempre idéntico al sustentado por el empirismo que él rechaza.

Sea de todo ello lo que fuere, hay un hecho innegable: Kant pretende hacer una moral enteramente pura y *a priori,* y esto no se traduce únicamente en una superación de la moral empirista, sino también en una tesis de principio, según la cual el deber es enteramente independiente del ser natural del hombre y de las inclinaciones respectivas. Veámoslo, por ejemplo, en estas afirmaciones:

> «La naturaleza […] y la inclinación no pueden dar leyes a la libertad. Muy distinto es el caso de la idea del deber, cuya transgresión, aún prescindiendo de los inconvenientes

que produce, actúa de una manera inmediata sobre el ánimo y hace que el hombre se considere reprobable y merecedor de castigo»[11].

He elegido este texto por su «literal» oposición a todo lo anteriormente subrayado en el esquema tomista de la ética. Y, desde luego, si Kant fuese un conocedor, por lo menos mediano, de las ideas de santo Tomás, resultaría muy lógico pensar que escribió este pasaje en abierta polémica con ellas. Al no ser ése el caso, hay que limitarse a sostener que lo que Kant rechaza en esas frases no es otra cosa que la idea empirista de la moral. Comprobémoslo expresamente con la distinción que hace Kant entre la naturaleza «sensible» y la «suprasensible» de los seres dotados de la facultad de la razón:

«La naturaleza sensible de un ser racional es la existencia de éste bajo leyes empíricamente condicionadas, constituyendo, por tanto, una heteronomía para la razón. En cambio, la naturaleza suprasensible de esos mismos seres es su existencia según leyes independientes de toda condición empírica y que, en consecuencia, pertenecen a la autonomía de la razón pura […]. Pero la ley de esta autonomía es la ley moral, que por tanto es la ley fundamental de una naturaleza suprasensible y de un puro mundo del entendimiento, para los cuales debe existir una réplica en el mundo de los sentidos, aunque sin menoscabo de sus leyes»[12].

A estas ideas kantianas, evidentemente antiempiristas en su forma de concebir la ley moral, no cabe considerarlas ni como favorables al tomismo ni como adversas a él. Hay, sin embargo, entre el tomismo y Kant una irreductible diferencia, que puede expresarse así: mientras que santo Tomás aborda la ética como algo exigido por la integridad de la naturaleza humana, Kant plantea la moral en nombre, exclusivamente, de la autonomía de la razón. No es que Kant no tenga en cuenta la existencia de otros aspectos del hombre, como tampoco se trata de que santo Tomás ignore que la ética solamente es posible para seres dotados de razón y de libertad, sino que Kant no toma (inicialmente) esos otros aspectos del ser humano como un cierto fundamento positivo para la ley moral, mientras que santo Tomás entiende, en cambio, que es menester tomarlos de ese modo, porque la libertad y la razón no bastan para explicar enteramente las exigencias morales.

Mas no olvidemos que esta diferencia entre Kant y santo Tomás es, como ya hemos dicho, algo que sólo atañe al *planteamiento* de las éticas respectivas, porque el desarrollo que hace Kant de la noción del deber va a llevarle a admitir ciertos deberes que vienen, aunque tan sólo sea indirectamente, de las dimensiones inferiores de nuestro ser natural. Por ejemplo:

«En cierto modo, incluso puede ser un deber el que uno procure su propia felicidad; de una parte, porque ésta contiene medios —así, la buena disposición, la salud, la riqueza— para que uno cumpla su deber; y, de otra parte, porque la carencia de esos medios —así, la pobreza— nos pone en la tentación de infringir el deber que nos

incumbe»[13].

Para iniciar el comentario de este texto, comencemos por advertir que hay pocas cosas tan movidas y sorprendentes como la historia de la semántica kantiana de la felicidad. En las frases que acaban de transcribirse, la felicidad se nos presenta —digámoslo con las palabras que Kant usa en otros pasajes suyos— como un fin o motivo «empírico» o «natural»[14], a pesar de lo cual se la considera como el objeto de un cierto deber. No cabe poner en duda que en el pasaje en cuestión la felicidad aparece como un motivo empírico y natural, si se atiende a que entre los medios que, según Kant, ella implica, se encuentran la riqueza y la salud. Y, sin embargo, en otras ocasiones, toma la felicidad de otra manera, desligándola, incluso, de sus externas condiciones empíricas, como sucede en estas afirmaciones: «la felicidad consiste justamente en el bienestar, en la medida en que éste no es externamente accidental, sino fundado en nuestra propia elección»[15]. Sobre todo, ¿cómo se entiende que la felicidad pueda basarse en nuestra propia elección, siendo así que tenemos una tendencia natural a ella? O dicho con otros términos: ¿cómo puede ocurrir que lo que hace de objeto de una inclinación natural sea también querido libremente?

El examen de esta objeción nos hace volver al texto cuyo examen habíamos iniciado y en el que Kant sostiene que la búsqueda de la propia felicidad puede ser un deber, aunque tan sólo de una manera indirecta. La dificultad de este pasaje es, en efecto, la misma que necesitamos resolver para poder admitir que resulte querido libremente lo que se nos da como el objeto de una inclinación natural. Pues no es posible que algo sea objeto de un deber, si no cabe quererlo libremente; y si esta segunda posibilidad se da, ¿cómo se explica que se dé también una inclinación natural hacia aquel mismo objeto? Mas antes de resolver esta dificultad, quizá sea conveniente que atendamos a otra posible objeción: la de echarnos en cara que estamos metiendo a Kant por un camino que no tiene salida y con el cual, realmente, él nada tiene que ver, porque su terminología y sus problemas no se confunden con los del tomismo. Pues bien, ante esta grave acusación, nuestra defensa va a consistir únicamente en poner por testigo al propio Kant:

> «Lo que cada cual inevitablemente ya desea de una manera espontánea no entra bajo la noción del deber, por ser éste un requerimiento de un fin tomado con independencia de nuestro propio gusto. Por tanto, es contradictorio el afirmar que tenemos la obligación de hacer cuanto podamos para lograr ser felices»[16].

La cuestión de cómo pueda armonizarse este pasaje con el otro, también kantiano, según el cual la búsqueda de la felicidad se constituye a su modo como un deber, no es, por lo tanto, ningún «invento» tomista, sino un problema que se plantea leyendo a Kant en su propio lenguaje filosófico y atendiendo a la vez a sus diversas manifestaciones. Ni se trata tampoco de que aquí pretendamos sostener que, en este asunto, Kant llega a contradecirse. Para afirmarlo, habría que hacer caso omiso del modo en que según Kant es un deber el que uno busque su propia felicidad. Porque, en efecto, lo que dice Kant es

que ese deber tan sólo indirectamente es un deber, o sea, que se nos presenta como tal única y exclusivamente en la medida en que hace falta cumplirlo para poder cumplir otros deberes.

Ello no obstante, sigue en pie otra cuestión: la de cómo es posible que aquello hacia lo cual tiende una inclinación natural se constituya también, todo lo indirectamente que se quiera, como el objeto de un verdadero deber. Pero esta cuestión no afecta exclusivamente al pensamiento ético de Kant. Por el contrario, es una cuestión ya planteada en la moral tomista y que ésta resuelve en consonancia con sus tesis fundamentales sobre el ser natural del hombre. Así, la felicidad es concebida, en la antropología del tomismo, como el objeto de una inclinación natural del ser humano, vale decir, como algo a lo que éste tiende «inevitablemente y de una manera espontánea» —ni más ni menos que lo que dice Kant—, pero de tal modo, sin embargo, que unos hombres la entienden y buscan de una manera y otros hombres de otra. O sea, que aunque todos los hombres coincidimos —justo por la esencial medida en que tenemos la misma forma natural de ser— en encontrarnos naturalmente inclinados al ideal «formal» de la felicidad, podemos, sin embargo, discrepar unos de otros en el modo de concretar ese ideal y en los medios que le asignemos para llegar a alcanzarlo. Por trivial que parezca, este hecho resulta decisivo para la adecuada intelección de la natural tendencia humana a la felicidad, ya que nos hace ver esta inclinación como algo no de antemano definido, de una manera completa, por el ser que naturalmente poseemos: es decir, como algo ante lo cual nos cabe, en cierto modo, reaccionar como hombres mediante el uso del entendimiento y del libre albedrío. Y así es, en suma, como se explica y resuelve en el pensamiento tomista la paradoja de una felicidad a la que el hombre por naturaleza está inclinado y que, no obstante, él mismo determina o decide al elegir el modo de conseguirla. Con lo cual queda dicho que la felicidad es elegible, no en una forma directa, sino indirectamente: como la consecuencia de unos medios libremente determinados.

Nos encontramos así con algo muy parecido a lo que afirma Kant sobre la manera en que la búsqueda de la propia felicidad puede constituirse en un deber. Pero no cabe ocultar que todo el paralelismo se reduce a que, así como en la ética tomista la felicidad es elegible de una manera indirecta, en la moral kantiana es indirecta la forma en que se constituye en un deber el buscar la felicidad. La diferencia se halla, por lo pronto, en que en un caso se ve la felicidad como algo que se espera conseguir poniendo unos ciertos medios, mientras que en el otro caso se la mira como algo que contiene ciertos medios para poder cumplir otros deberes. O sea, que si en el primer caso se la entiende a la manera de un fin, en el segundo caso se la toma a la manera de un medio. Pero con esto no está dicho todo, porque el problema que en ambos casos hay que resolver es el de cómo se explica que pueda ser objeto de un deber lo que también es objeto de una inclinación natural.

Ya sabemos cómo el tomismo soluciona el problema. En el caso de Kant la cuestión, aunque no está expresamente planteada, tendría que formularse en estos términos: ¿cómo puede entenderse que los medios que la felicidad confiere al hombre para cumplir los deberes condicionados por ella se nos presenten como el objeto de un deber, si

también se nos dan como el objeto de unas inclinaciones naturales? Ante esta dificultad, tampoco sería válido el recurso de eludir el problema diciendo que su planteamiento sólo atañe a la moral tomista. Pues sea cualquiera la terminología que se use, hay que reconocer que los medios que, según Kant, la felicidad nos proporciona para cumplir los deberes por ella condicionados son tan naturalmente apetecidos como la misma felicidad que los implica o contiene; y, por lo tanto, lo lógico es preguntarse cómo cabe a la vez querer ponerlos de una manera libre (lo cual, sin duda, hace falta para que sean objeto de un deber).

El «hecho» de que en la ética kantiana no se plantee —por lo menos, expresamente— esta importante cuestión, no significa que no haya «derecho» a suscitarla, incluso dentro de esa misma ética. En todo caso, resulta bien evidente, por las razones ya expuestas, que la afirmación del deber indirecto de buscar la felicidad exige el ver a ésta, en cierto modo, como algo elegible por el hombre. Lo cual, en resolución, quiere decir que el hombre está dotado del poder de asumir libremente su propio ser natural, y que sólo sobre la base que este poder constituye resulta posible dar una suficiente explicación de esas peculiares exigencias que al ser humano le hacen sus deberes. Por lo que toca a la dimensión de libertad, propia de ese poder, no hace falta decir que Kant la admite; pero por lo que atañe al coeficiente de índole «natural» que ese mismo poder esencialmente incluye, nada más sintomático podemos aquí aducir que las palabras del propio Kant al clasificar los deberes, según su objeto, en negativos y positivos, siendo «aquéllos los que prohíben al hombre, en atención al fin de su naturaleza, que actúe contra él, y éstos los que ordenan convertir en un fin de la libertad a un objeto determinado, encaminándose al perfeccionamiento de sí mismo»[17].

Desde luego, sería un abuso el pretender que el empleo por Kant de la noción de la naturaleza humana lleva consigo el abandono de las tesis que afirman la autonomía práctica de la razón. Sin embargo, esta autonomía no se opone a que el «contenido» de un deber —o de una determinada clase de deberes— esté en función del ser natural del hombre. Por lo demás, tampoco en el tomismo se mantiene que el fundamento del deber consista, única y simplemente, en nuestra naturaleza, tomándola en un sentido que no implique la libertad de nuestro propio albedrío. Realmente, esta libertad se halla incluida en la propia noción de nuestra naturaleza, y ello permite la posibilidad de asumir libremente las mismas inclinaciones naturales de que estamos dotados.

Por último, y para completar esta «sinopsis» del pensamiento ético de Kant, examinemos, siquiera sea brevemente, la *síntesis general*, que en él se alcanza, de las nociones de la felicidad y del deber. Más allá de la tesis que reconoce el deber de buscar la felicidad, la síntesis general que Kant formula estriba en la afirmación de que el hombre merece la felicidad por el cumplimiento del deber. Este enlace con la felicidad no conviene tan sólo a una determinada clase de deberes, sino a todo deber en general. De ahí que pueda ser utilizado para dar expresión a la ley ética (no a *una* ley moral determinada). A la pregunta «¿qué debo yo hacer?», Kant responde, en efecto, de este modo: «haz lo que te haga merecer ser feliz»[18]. Lo que a su vez se confirma cuando, con relación a la pregunta «¿qué me cabe esperar?», Kant asegura que «a cada cual le es

lícito esperar la felicidad en la misma medida en que con su conducta se haya hecho merecedor de ella»[19].

La conexión, de esta manera establecida, entre la felicidad, por una parte, y, por la otra, el cumplimiento del deber, es también indirecta, pues lo que con ella se asegura no es que el cumplimiento del deber tenga por fruto inmediato la posesión de la felicidad, sino tan sólo el merecimiento de alcanzarla. De todas suertes, este merecimiento constituye una cierta síntesis del valor del deber con el objeto de una inclinación natural, y ello, para los efectos que aquí importan, es enteramente suficiente, porque el tema que nos ocupa se cifra en la relación entre el «deber» y el peculiar «ser» del hombre. Por lo demás, y aunque es cierto que dentro de la ética kantiana la esperanza de la felicidad se apoya, en definitiva, no en la misma naturaleza, sino en su Autor, también hay que advertir que otro tanto sucede —aunque la vía para llegar a ello sea distinta— en la moral del tomismo.

II. FENOMENOLOGÍA Y ONTOLOGÍA DEL DEBER

La tesis en la que cabe resumir esta segunda parte es que la idea del deber se fundamenta en la «distinción fenomenológica» y la «unidad ontológica» del hombre respecto de sí mismo. Veamos cómo se llega a sentar esta tesis, cuyo examen va a esclarecernos el sentido de la libre aceptación de nuestro ser.

La noción del deber tiene un doble término de referencia. Si por un lado supone algún término *a quo,* por el otro remite a algún término *ad quem.* O lo que es igual: para todo deber hay un *sujeto* y también un *objeto.* Todo deber, en efecto, es un deber *de alguien* y *de algo.* Si reflexiono sobre mi vivencia de un deber en que estoy, yo me encuentro a mí mismo como el sujeto afectado por el objeto de esta vivencia mía, la cual no solamente *supone* un acto cognoscitivo, sino que también se *compone* o articula con él. Su distinción respecto de este acto se me aparece —desde el punto de vista de un análisis estrictamente fenomenológico— en el modo según el cual yo me percibo como sujeto del deber que tengo: concretamente, en la forma de sentirme obligado por el objeto de ese deber en el que estoy. De ahí que la obligación sea justamente la *forma* del deber. La *materia* la constituyen su sujeto y su objeto.

La existencia de los «deberes respecto de sí mismo» no anula la distinción entre el sujeto y el objeto del deber. En efecto, lo que se llama objeto de un deber es lo recabado o exigido del sujeto de éste: algo que libremente hay que hacer o dejar de hacer. En los deberes respecto de sí mismo, eso que libremente se ha de hacer u omitir es algo cuyo sujeto se presenta a la vez, para sí propio, como el destinatario respectivo. En tales casos, el objeto del deber se constituye, para su sujeto, no sólo como lo que a éste se le exige, sino también como lo por él exigido, es decir, como algo que precisamente ese sujeto se está debiendo a sí propio.

Si nos planteamos la cuestión «¿cómo es posible que alguien se deba a sí mismo algo?», seguimos reconociendo, para todo deber, la diferencia entre su sujeto y su objeto,

pero queremos dar con la explicación de la posibilidad, para el sujeto, de comportarse a la vez como un ser ob-*ligante* y ob-*ligado.* Admitir esta posibilidad equivale a aceptar la de que *un ser se enlace con su ser.* Ello, sin duda alguna, presupone una radical identidad. Sin embargo, ese enlace no se confunde con una pura y simple identidad, ni se limita a ser una autoconciencia, por más que ciertamente la suponga. Desde luego, la autoconciencia *im*-plica la identidad, pero la *ex*-plica o despliega en un acto de *identificación* cuyo sujeto no se reduce a ser quien es y lo que es, sino que entra en relación consigo mismo al tomar noticia de su ser.

A diferencia de la pura y simple identidad, la autoconciencia es ya activa en la forma de un asumir o hacerse cargo —todo lo imperfectamente que se quiera— del ser en el que acontece. Y también se distingue de la pura y simple identidad por consistir en «un entrar en relación» con ese ser. La identidad de ese ser —su mero ser él quien es y lo que es— no constituye realmente ningún tipo de enlace, puesto que todo vínculo supone la mutua distinción de sus extremos. En cambio, esta distinción se mantiene en la autoconciencia, no porque su sujeto se divida, sino porque, al hacerse cargo de sí mismo, añade a su ser real la realidad de su propio asumirse. Tal realidad, en efecto, no es una parte integrante de su ser, ni tampoco ese ser entero, sino algo que él mismo se da a sí propio, cuando se está reconociendo o advirtiendo, y que en cambio le falta cuando no ejerce la correspondiente actividad. En suma: la distinción, vigente en la autoconciencia, entre un sujeto y un objeto idénticos en su ser sustancial, es la que hay entre ese mismo ser como activo realizador de su propio advertirse y como pasivo beneficiario de este hecho que ahora en él acontece.

Por tanto, sólo si la autoconciencia se distingue del ser en el que se da, cabe fundadamente distinguir entre el sujeto y el objeto de ella; y, a su vez, únicamente si esta distinción es viable, se puede también hacer la distinción entre la actividad en que consiste el efectivo darse la autoconciencia, por un lado, y por el otro la pura y simple identidad inerte que conviene siempre a cualquier ser, incluso a los que no tienen la capacidad de asumirse. Pero todo ello presupone que la autoconciencia de que hablamos se constituye como un *accidente,* o sea, que se da en un ser para el cual es posible, no necesario, ese hallarse en relación consigo mismo de una manera activa. Adviértase, una vez más, la oportunidad de la insistencia en el carácter activo de una tal relación. Si se pierde de vista ese carácter, resulta sumamente fácil confundir el ser de la autoconciencia con el de la pura y simple identidad; pero igualmente hay que advertir también la índole accidental del ser de la autoconciencia para poder pensarla como un auténtico entrar en relación consigo mismo, dado en algo —o, mejor dicho, en alguien— que verdaderamente se comporta como sujeto y objeto para sí propio.

En el caso de Dios no se da ese comportamiento, pero no, claro está, porque Dios se ignore, sino porque su actividad de conocerse trasciende la distinción sujeto-objeto, al no añadir ninguna realidad a su infinito y absoluto Ser. Por el contrario, en el caso del hombre, según antes veíamos, la autoconciencia añade, al ser real capaz de poseerla, la realidad de su efectivo asumirse, siendo precisamente ese *plus* o incremento lo que permite mantener la distinción entre el polo objetivo y el subjetivo de la autoconciencia,

sin perderse por ello la sustancial y radical identidad del ser humano.

La bipolaridad sujeto-objeto no se da solamente en el hacerse cargo de *otro* ser; pero su interna vigencia en el hacerse cargo de sí mismo, además de explicarse por el hecho de que este asumirse es solidario de la captación de algo diverso del ser de quien lo realiza, se fundamenta también en que la autoconciencia constituye *otra* realidad sobreañadida al haber natural de su sujeto, en tanto que éste «se supone» a sí propio. De ahí que no sea lícito afirmar que el yo se pone a sí mismo, sin reconocer a la vez que ya está supuesto ónticamente como algo cuya actividad auto-aprehensiva se limita a ratificar su propio ser, tomándolo como suyo. Y este tomar es formalmente un *enlace* de alguien consigo mismo: la síntesis de ese alguien, como sujeto activo, con su propio ser en cuanto previo a la actividad de captarlo.

Pues bien, aunque todo deber respecto de sí mismo presupone ese enlace ya dado en la autoconciencia, se distingue de ésta no sólo por consistir, como cualquier deber, en un cierto requerimiento a la libertad de su sujeto, sino también por tener a este mismo sujeto como el explícito e inmediato beneficiario de la decisión que se le pide. Objeto del deber es siempre un bien; de ahí la fórmula más universal —la más abstracta o genérica— del imperativo del deber: *fac bonum* (y, respectivamente, *vita malum*). En el caso especial de los deberes para consigo mismo el bien-objeto de la obligación es, expresa y directamente, un cierto bien del sujeto: algo que a éste le beneficia o conviene. Claramente se observa así el enlace que hay entonces entre el término *a quo* y el término *ad quem* del deber, o sea, entre su sujeto y su objeto. Se trata, en resolución, de que el sujeto de esta especial clase de deberes está obligado a beneficiarse a sí mismo. Lo cual es tanto como estar ligado, no física, sino objetivamente, al propio ser, conservando, no obstante, la libertad. ¿Cómo es ello posible? O equivalentemente: ¿cómo hay que ser para poder deberse algo a sí mismo?

La posibilidad así en cuestión es la de beneficiarse libremente, siendo esto, a la vez, una peculiar necesidad (la necesidad correspondiente a lo que se llama un deber). Para que un ser se encuentre en este caso ha de estar dotado del poder de actualizar, en una forma cognoscitiva, el mismo ser que él posee (como aquello para lo cual es conveniente el respectivo bien), y es preciso, además, que tenga la capacidad de actualizarse en un libre quererse y un libre hacerse. Por consiguiente, ese ser tiene que ser reflexivo según una triple forma: en tanto que por sí mismo «especulable» y libremente «amable» y «operable». Con el primero de estos tres modos de reflexividad le es posible a ese ser hacerse cargo de lo que él mismo es en cuanto dado a sí propio, independientemente de cualquier decisión que respecto de sí pueda tomar, aunque no con independencia de su capacidad, en general, de tomar decisiones (sobre sí mismo, o sobre cualquier otro ser). Tal reflexividad es incluyente de la libertad de su sujeto —no de ningún determinado uso de ella— como algo que a ese mismo ser le es natural en tanto que no es él quien se la ha dado, sino tan sólo quien ya se encuentra con ella. En suma: la reflexividad especulativa del sujeto de los deberes para consigo mismo es, fundamentalmente, la capacidad que este ser tiene de objetivarse su naturaleza (donde también se incluye una libertad que no es un producto ni de su querer ni de su hacer, sino tan sólo un ingrediente o un aspecto

de su esencial y radical haber).

Por el contrario, en los otros dos modos de reflexividad del sujeto de los deberes para consigo mismo, la libertad interviene como algo más que sólo representada o advertida en el haber natural de su sujeto. Al actualizarse éste a sí propio en un libre quererse y un libre hacerse, su libertad «actúa» como un poder en funciones con un uso determinado (autodeterminado y, claro es, autodeterminante). La primera forma de ese uso —la del quererse a sí mismo el respectivo sujeto— es, en efecto, una libre autovolición, justo porque el sujeto del deber para consigo mismo quiere libremente hacerse un bien. El objeto de esta clase de deber —como el de cualquier forma de deberes— requiere a una libertad, de tal modo, por tanto, que, si de hecho es querido, se le quiere realmente de una manera libre, aunque también sea cierto que se le «debe» querer. Su deber-ser-querido no es una inevitable constricción, sino una necesidad que se conjuga con el albedrío del sujeto como auténtica y efectiva libertad. Así, pues, al querer libremente beneficiarme a mí mismo, yo me estoy queriendo libremente, por más que «deba» comportarme así. Y en tanto que el beneficio que yo me quiero hacer es querido por mí de una manera libre, yo me quiero a mí mismo libremente, aunque también me esté amando con un amor «natural».

El amor natural que yo me tengo no me impide quererme libremente, por no ser un amor cuyo objeto ya esté determinado de una manera absoluta. En cuanto libre, no estoy determinado por completo, y aunque lo que deseo para mí se me presenta con la determinación de ser para mí un bien, tal determinación se puede dar en muy diferentes bienes. Por tanto, al determinar uno entre ellos, no ejerzo mi libertad sólo en la forma de mi libre querer ese bien para mí, sino a la vez en el modo de mi libre quererme yo a mí mismo como el beneficiario de ese bien. Expresamente lo advierte santo Tomás al referirse al modo en que hay en el hombre y en el ángel, además de un natural amor de sí, también un libre quererse:

> «El ángel, igual que el hombre, se ama naturalmente a sí mismo al querer, con apetito natural, un bien para sí propio; pero al desear para sí electivamente algún bien, se ama a sí mismo con amor electivo»[20].

Al asumir los deberes para consigo mismo, el hombre se ama a sí propio *dilectione electiva,* pero no en el sentido en que se ama a sí propio libremente cuando se opone a ellos. Es verdad que también en este caso el hombre toma libremente una actitud no sólo ante esos deberes, sino a la vez respecto de sí mismo, mas lo que entonces hace con su ser es un libre quererlo como no vinculado a esos deberes. La libertad del albedrío humano permite esta actitud, como también la contraria. La diferencia entre ellas consiste en que, al respetar los deberes para consigo mismo, el hombre ama libremente su propio ser natural (que es, en efecto, aquello en función de lo cual los objetos de esa clase de deberes representan un bien para su sujeto), mientras que, al rechazarlos, su libre hacerse prescinde de ese ser natural, no, claro está, en la manera de un efectivo abolirlo, sino en el modo de no ratificarlo libremente o, lo que es igual, de no tomarlo, al hacer uso de su

libertad, como realmente es. La «consecuencia de esta inconsecuencia» es un daño para el sujeto que la lleva a la práctica. Nuestro ser natural puede ser traicionado en nuestra libre conducta, pero el precio de esta libertad es un mal para quien la ejerce: un mal que negativamente significa la positividad de la presencia —o, equivalentemente, de la constancia— de ese ser natural.

Por lo que atañe a la reflexividad del libre hacerse —es decir, a la que tenemos como sujetos capaces de hacer en cierto modo nuestro ser—, no cabe duda de que es necesaria para la práctica de los deberes de que hablamos, como también para actuar libremente en desacuerdo con ellos. Sin embargo, sólo en el cumplimiento de esos mismos deberes se da efectivamente un libre hacernos que ratifica, en el plano de la conducta, nuestro ser natural. Lo que al comportarnos de ese modo nos llegamos a hacer es algo recabado o exigido por nuestra naturaleza: algo que nos debemos por ser precisamente lo que somos, aunque esté en nuestra mano el eludirlo. En consecuencia, para poder hablar éticamente de la reflexividad de nuestro ser en el modo del libre hacerse, hay que partir de una naturaleza ya existente en el hombre y en función de la cual es objetivamente correcto —o, en su caso, incorrecto— lo que éste se llega a hacer en su libre conducta. Tal naturaleza no nos liga, en una forma mecánica, a comportarnos de ese o de otro modo, pero nos *ob*-liga a serle fieles, actualizando de una manera libre lo que nos toca o corresponde hacer *por* el hecho de poseerla y *para* estar —operativamente— a su altura.

Así como hay para el hombre la posibilidad de una libre correspondencia a la gracia divina, también hay que decir, desde el punto de vista de la moral pura y simplemente filosófica, que el hombre puede corresponder, con su libre conducta, a la misma naturaleza que él posee. Por lo demás, la libre correspondencia a nuestro ser natural es también fidelidad al mismo Ser que nos concede su gracia, ya que de Él viene nuestra naturaleza. Todo lo cual significa que los deberes del hombre para consigo mismo nos ponen de manifiesto la posibilidad de una síntesis *operativa o activa* de nuestro libre albedrío con nuestro ser natural, en el sentido de una libre aceptación de nuestro ser o, equivalentemente, de un «sí», por parte del hombre, a la voluntad de Dios respecto de él, manifestada en la naturaleza que le ha dado. El sentido y alcance de este «sí», que a su vez el hombre le da a Dios, es algo más que un reconocimiento, simplemente teórico, del deber de ser fieles a la voluntad del Creador de nuestro propio ser. También ese reconocimiento es un deber, pero el libre «sí» en el que consiste lleva implícita la obligación de comportarse en consonancia con él. Es un *serviam!* que se acredita con la práctica de nuestra libre conducta.

* * *

Lo propio de los deberes para consigo mismo consiste en que su sujeto es el beneficiario explícito y directo de su objeto o, respectivamente, del bien que éste significa. Hay, pues, en esos deberes una directa y explícita reflexividad (sujeto = destinatario del respectivo bien-objeto del deber), que no se da en las otras clases de deberes. Pero acontece que esa reflexividad es sólo un caso, un modo determinado, de la

que siempre el deber lleva consigo. Toda obligación se da, en efecto, como una exigencia que nos habla desde nuestra propia intimidad. El sentirnos instados por la «voz» del deber no es un encontrarnos requeridos por una conminación *ab extra ad intra.* Pero justo porque nos habla desde dentro de nuestro propio ser, el deber se nos muestra como una reclamación que nuestra naturaleza le hace a nuestro albedrío.

El deber se me aparece en un «diálogo» que mantengo con él porque yo puedo, en tanto que soy libre, objetivarme como conforme o como disconforme con las exigencias objetivas que mi ser natural me hace a mí mismo. Mis deberes son esas exigencias objetivas con las que yo puedo dialogar porque, aunque vienen de mi naturaleza, no se me imponen con una absoluta y ciega constricción. También las juzgo como «naturales» en virtud de su origen, es decir, porque vienen de mi ser natural; y así como este ser lo tengo dado sin haberlo elegido, también esas exigencias naturales en las que consisten mis deberes, me vienen dadas sin habérmelas yo propuesto para lograr algún fin que libremente me imponga. No son —para decirlo en el lenguaje de Kant— simples imperativos hipotéticos, sino imperativos categóricos, en su modo de requerirme. Y, sin embargo, aquello a lo que ante todo me requieren es a que yo las quiera. Me instan como a un ser libre, aunque no como a un ser que esté libre de instancias para sí. Por consiguiente, y en cuanto tengo deberes, yo soy un ser capaz, en mi querer y en mi hacer, de solidarizarme libremente con la naturaleza que poseo y que se me expresa o manifiesta en esos requerimientos categóricos por los que veo instada a mi libertad.

La objeción más general o de principio que a todo esto se le puede hacer es que no cabe llamar naturaleza a lo que no determina sus efectos de un modo enteramente necesario y absolutamente definido. Pero esta objeción es abusiva en el más literal sentido de la palabra. Representa, en efecto, un verdadero abuso el exigir para «toda» naturaleza lo que sólo conviene a una forma de ella. Lo que ninguna naturaleza puede dejar de tener es la capacidad para unos efectos ciertamente determinados, pero ello no significa que algo deje de ser una naturaleza por permitir la posibilidad de otras determinaciones ulteriores de esos mismos efectos. Así, el hambre se da en el ser humano —ciertamente, en virtud de la naturaleza que éste tiene— como una necesidad determinada por la índole de su objeto, que es el alimento en general, pero éste, a su vez, es determinable ulteriormente. El hombre puede elegir los alimentos para satisfacer esa necesidad en que le pone su propia naturaleza. Digamos, pues, que en el hombre la necesidad de caer es verdaderamente natural pero no natural de una manera excluyente, ya que no impide la elección del alimento, como tampoco la de la forma de tomárselo. Incluso hay que añadir que también cabe el decidirse a no comer, por más que sea natural la necesidad de alimentarse. Y justamente por ello, necesidades tales como la de comer, y otras que no se derivan de la índole animal del ser humano, pueden constituirse en él como «deberes», o sea, como ob-ligaciones, donde el querer y el operar del hombre se hallan ob-jetivamente requeridos por la naturaleza que éste tiene y que insta a su libertad (lo cual, sin duda, es cosa muy distinta de forzarla).

Kant llega a decir que sin los deberes para consigo mismo el hombre no podría tener deberes respecto a los demás hombres:

«Pues no me puedo reconocer unido a otros sino en la medida en que a la vez me uno a mí mismo, ya que la ley por virtud de la cual me considero ligado surge, en todas las ocasiones, de mi propia razón práctica, por la que resulto necesitado al ser yo a la vez el necesitante respecto de sí propio»[21].

En mi opinión, el acierto fundamental de estas observaciones consiste precisamente en la advertencia de que todo deber implica un *activo unirse su sujeto a sí mismo.* Kant concibe y explica esta dinámica unión en la forma de una auto-determinación. Yo soy, a la vez, quien resulta necesitado y quien actúa como necesitante respecto de sí propio. Todo ello es muy cierto, pero no basta. Sirve, sin duda, para subrayar la libertad en la conciencia misma del deber, cosa por completo indispensable para hablar propiamente de deberes y no de simples constricciones físicas. Pero el «sí mismo» al que el sujeto se une al asumir su deber no puede serlo su pura y nuda libertad. Tal «sí mismo» ha de poseer una *naturaleza* de la que el deber reciba su *contenido.* De lo contrario, el sujeto no podría hacer otra cosa que un «libre unirse a su capacidad de unirse a algo», por completo vacío (tal como en definitiva ocurre en Sartre). Es decir, que no se uniría realmente a nada.

Bien es verdad que el propio Kant hace uso de la idea de «naturaleza» para fijar el contenido del deber; por ejemplo, en esta afirmación:

«El primer principio de los deberes para consigo mismo es la máxima: vive conforme a la naturaleza *(naturae convenienter vive),* es decir, mantente en la perfección de tu naturaleza»[22].

Ciertamente, Kant suele restringir la aplicación de la idea de la naturaleza humana, empleándola, sobre todo, para significar la *animalidad* del ser del hombre *(die Tierheit des Menschen).* Aun así, esta noción le sirve para determinar el contenido de una cierta especie de deberes, como el de la conservación de sí mismo y otros semejantes. Sin embargo, la ética de Kant no penetra de un modo suficiente en el nexo entre la idea del deber y la noción de la naturaleza humana: un nexo que, en mi opinión, es esencial en la moral tomista y que permite hablar de ella como una filosofía de la libre aceptación de nuestro ser.

[4] A. Millán-Puelles: *La formación de la personalidad humana,* Rialp, Madrid, 1973, 2.ª ed., nota en pp. 61-62.

[5] A. Millán-Puelles: *En torno al concepto del yo,* en «Estudios de Metafísica», Universidad de Valencia, Valencia, 1971, pp. 12-13.

[6] A. Millán-Puelles: *Economía y libertad,* Rialp, Madrid, 1974, pp. 304-305.

[7] Véase mi opúsculo *La síntesis humana de naturaleza y libertad,* Col. «O crece o muere», Ateneo, Madrid, 1961. Recogido en el capítulo anterior de este libro.

[8] Santo Tomás: *Sum. Theol.,* I-II, q. 1, a. l.

[9] Santo Tomás: *De Veritate,* q. 24, a. 2.

[10] «Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae». Santo Tomás: *Sum. Theol.,* I-II, q. 94, a. 2.

Para la cuestión de la forma en que todos los actos virtuosos se relacionan con la ley natural, debe tenerse en cuenta este otro texto: «[…] ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam. (…) Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem; et hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc omnes actus virtutum sunt de lege naturali: dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio ut virtuose agat. […] Sed si loquatur de actibus virtuosis secundum seipsos, prout scilicet in propriis speciebus considerantur, sic non omnes actus virtuosi sunt de lege naturae. Multa enim secundum virtutem fiunt ad quae natura non primo inclinat; sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt quasi utilia ad bene vivendum». Santo Tomás: *Sum. Theol.* I-II. q. 94, a. 3.

[11] «Natur […] und Neigung können der Freiheit nicht Gesetze geben. Ganz anderes ist es mit der Idee der Pflicht bewandt, deren Übertretung, auch ohne auf die ihm daraus erwachsende Nachteile Rücksicht zu nehmen, unmittelbar auf das Gemüt wirkt und den Menschen in seinen eigenen Augen verwerflich und strafbar macht.» I. Kant: *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig Sein, taugt aber nicht für die Praxis* (VI, pp. 83 y ss. en la ed. de la Philos. Handbibliotek*).*

[12] «Die sinnliche Natur vernünftigen Wesen überhaupt ist die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin für die Vernunft *Heteronomie*. Die übersinnliche Natur ebenderselben Wesen ist dagegen ihre Existenz nach Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur *Autonomie* der reinen Vernunft gehören. […]. Das Gesetz dieser Autonomie aber ist das morale Gesetz, Welches also das Grundgesetz einer übersinnlichen Natur eines reinen Verstandeswelt, deren Gegenbild in der Sinnenwelt, aber doch zugleich ohne Abbruch der Gesetze derselben, existieren soll.» I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft.* 1T, B. 1, 1H, «Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft».

[13] «Es kann sogar im gewissen Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen, teils weil sie (wozu Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichtum gehört) Mittel zur Erfüllung seiner Pflicht enthält, teils weil der Mangel derselben (z. B. Armut) Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten.» I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft,* IT, B. 1, 3H, «Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft».

[14] Así, por ejemplo, en estos dos casos:

«Admito que hay efectivamente leyes morales puras que enteramente *a priori* (sin atender a motivos empíricos, es decir, a la felicidad) determinan el hacer y el dejar de hacer, o sea, el uso de la libertad en todo ser racional, y que estas leyes obligan de una manera absoluta (no solamente de un modo hipotético, bajo el supuesto de otro fin de carácter empírico), y que por tanto son necesarias en todo propósito». «Ich nehme an, dass es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig a priori (ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsgründe, d. i. Glückseligkeit) das Tun und Lasse d. i. der Gebrauch der Freiheit eines vernünftiges Wesen überhaupt, bestimmen, und dass diese Gesetze schlechterdings (nicht bloss hypotetisch unter Voraussetzung anderen empirischen Zwecke) gebieten, und also in aller Absicht notwendig seien.» I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft,* Transz. Methodenlehre, 2 H, 2 Abs.

«La máxima de una observancia estricta, que no atienda a ningún fin puesto como fundamento, de una ley que obliga categóricamente a la voluntad libre (o sea, del deber), es distinta esencialmente, es decir, de una manera específica, de la máxima de perseguir el fin que para una cierta clase de acción es impuesto como motivo por la naturaleza misma (fin que en general es la felicidad).» «Die Maxime einer unbedingten auf gar keine zum Grunde gelegte Zwecke Rücksicht nehmenden Beobachtung eines kategorisch gebietenden Gesetzes des freien Willkür (d. i. der Pfticht) ist von der Maxime, den als Motiv zu einer gewissen Handlungsweise uns von der Natur selbst untergelegten Zweck (der in allgemeinen heisst Glückseligkeit) nachzugehen, wesentlich, d. i. der Art nach unterschieden.» I. Kant: *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis:* VI, p. 77 y ss.

[15] «Die Glückseligkeit besteht eben in Wohlbefinden, sofern es nicht aüsserlich zufällig ist, sondern auf eigene Wahl beruht.» I. Kant: *Lose Blätter aus Kants Nachlass,* 1889-1895, 6, ed. R. Reicke.

[16] «Was ein jeder unvermeidlich schon vor selbst will, das gehört nicht unter dem Begriff von Pflicht: denn diese ist eine Nötigung zu einem unsern genommene Zweck. Es widerstreitet sich also zu sagen: man sei verpflichtet, seine eigene Glückseligkeit mit allen Kräften zu befördern.» I. Kant: *Metaphysik der Sitten.* Tugendlehre, Einl., IV, III, p. 225.

[17] «[…] Jene, welche dem Menschen in Ansehung des Zwecks seiner Natur verbieten, demselben zuwider zu handeln, mithin bloss auf die moralische Selbsterhaltung, diese, welche gebieten, sich einen gewissen Gegenstand zum Zweck su machen, und auf die Vervollkommung seiner selbst gehen.» I. Kant: *Metaphysik der Sitten.* Tugendlehre, § 4 III, p. 263 y ss.

[18] «Tue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein.» I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft,* Transz. Methodenlehre, 2 H, 2 Abs. I, p. 667.

[19] «Jedermann die Glückseligkeit in demselben Masse zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seiner Verhalten würdig gemacht hat.» Pocas líneas después del texto de la nota anterior.

[20] «Naturaliter tam angelus, quam homo, diligit seipsum, in quantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat; in quantum vero sibi desiderat aliquod bonum per electionem, in tantum amat seipsum dilectione electiva.» Santo Tomás: *Sum. Theol.,* I, q. 60, a. 3.

[21] «Denn ich kann mich gegen andere nicht für verbunden erkennen, als nur sofern ich zugleich mich selbst verbinde: weil das Gesetz, kraft dessen ich mich für verbunden achte, in allen Fällen aus meiner eigenen praktischen Vernunft hervorgeht, durch welche ich genötigt werde, indem ich zugleich der Nötigende in Ansehung meiner selbst bin.» I. Kant: *Metaphysik der Sitten,* Tugendlehre, § 2 III, p. 262.

[22] «Der erste Grundsatz der Pflichten gegen sich selbst liegt in dem Spruch: Lebe der Natur gemäss (naturae convenienter vive), d. i. erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur.» I. Kant: *Metaphysik der Sitten.* Tugendlehre, § 4 III, p. 263 y ss.

El hombre es algo más que un animal

Hasta hace poco, la antropología ha consistido, a pesar de su nombre, en el intento de rebajar el ser humano a la simple condición del animal. La cosa puede parecer un tanto cómica, pero es abrumadoramente indiscutible. Verdaderas montañas de papel, llenas de elucubraciones y de cábalas, constituyen la prueba irrecusable de que el hombre, aunque no se limite a ser un animal, puede hacer, sin embargo, hasta lo inconcebible por llegar a creérselo. Todo es cuestión de sobrevalorar el parentesco que realmente tenemos con nuestros congéneres zoológicos.

Porque no cabe duda de que el hombre es «también» un animal. Su anatomía y su fisiología lo manifiestan de una manera inequívoca. Por consiguiente, lo lógico es «aceptar» la situación y no creer que somos algo así como una especie de espíritus angélicos forzados a vivir con un cierto ropaje corporal, al que haya que hacerle ascos. Pero también es igualmente cierto que, por «muy» animales que seamos, la cosa no llega a tanto que resulte inevitable el pesimismo de tener que abdicar, «humildemente», de nuestra categoría de personas. Por eso, ante la abusiva solidaridad que algunos muestran hacia los animales, puede ser oportuno el acordarse de la irónica forma en que un andaluz, algo chungón, puso tranquilo fin al pesimismo de un interlocutor algo tocado de pomposa modestia. Con evidente abuso del sentimiento de la solidaridad, el pesimista había sentenciado: «No somos nadie». Y el otro, devolviéndole de rebote la pelota, le contestó con calma filosófica: «Especialmente usted, amigo mío».

A esta rotunda especie de objeciones se exponen los antropólogos que abusan de la animalidad del ser humano. Y es que hay, por lo visto, entre los animales, algunos que parecen pertrechados de esa indudable forma de racionalidad que es la capacidad de la ironía y el agudo sentido del humor. Lo que ocurre es que ni el humor ni la ironía han encontrado sitio en los puros esquemas zoológicos. Es natural. Como evidentemente son algo subjetivo, nada tienen que hacer en los cuadros llamados «objetivos» que la ciencia formula. La ironía y el humor son, por principio, enteramente ajenos a cualquier solemne actividad que se proponga, como exclusivo fin, el dar medidas exactas y descripciones neutras de los hechos. Por eso es muy explicable que la gran mayoría de los antropólogos, durante bastante tiempo, se hayan creído en la obligación de limitarse a

estudiar los fenómenos —según ellos, objetivamente descriptibles y rigurosamente mensurables— en que el hombre coincide con el animal.

Y, sin embargo, la historia de los esfuerzos que se han hecho para «animalizar» al ser humano tiene un trasfondo insospechablemente irónico y divertido. Lo acaba de descubrir, hace muy poco, la nueva antropología. En efecto, ésta ha podido comprobar que el método que se había venido utilizando para estudiar en una forma neutra y objetiva al hombre y al animal, no era tan objetivo ni tan neutro como enfáticamente se proclamó. Por el contrario, la realidad es que ese método estaba saturado de nociones e ideas bien significativas y expresivas de la existencia humana. Ciertamente, los viejos antropólogos supieron evitar la noción del «espíritu» y otras que a simple vista resultaban, sin duda, espectacularmente sospechosas. Por ese lado, no hay nada que objetarles. Pero, en cambio, fueron sobradamente inconsecuentes al aplicar a la vida de los animales una abundante serie de conceptos —como, por ejemplo, los de «ordenamiento social», «sanciones», «jerarquía», «ritual» y otros muy parecidos—, todos los cuales habían sido sacados a mansalva de la vida específica del hombre, trasladándolos, sin más, al otro campo. De todo lo cual resulta que la sencillez del método empleado fue solamente aparente, y que, por tanto, lo que se había venido haciendo era un auténtico círculo vicioso y un formidable, aunque encubierto, «quid pro quo», ya que para explicar el ser humano con los modelos de la vida animal se comenzaba por introducir en ésta las categorías correspondientes a la vida del hombre. O sea, que si parecía que B quedaba interpretado desde A, era porque ya A estaba interpretado desde B.

Claro está que los viejos antropólogos no eran deliberadamente unos sofistas, dispuestos, como quien dice, a amañarse la ciencia en su favor y a arrimar el ascua a la sardina de sus particulares opiniones. La realidad es que, en algún sentido, fueron más bien ingenuos. Su ingenuidad, ahora claramente descubierta, consistió en no advertir la extrapolación que cometían al trasladar al mundo de los animales todo un conjunto de ideas y de conceptos que habían sacado de la vida de los hombres. Se fundamentaron, eso sí, en ciertas «analogías»; y es innegable que tenían algún derecho a tomarlas en cuenta. Pero, en definitiva, se olvidaban de que esas analogías solamente resultan comprensibles cuando se parte del hombre y desde éste se pasa luego al animal. Ellos hicieron exactamente lo inverso: como si Homero, para entender la cólera de Aquiles, hubiera tenido que empezar por hacer un estudio fisiológico de la ira del león.

La antropología del siglo XX —especialmente la de su segunda mitad— ha vuelto a encontrar al hombre, sacándolo del parque zoológico en que lo había metido la ciencia del XIX. Lo ha recobrado, simplemente, al darse cuenta de que la presunta animalización del ser humano no había sido otra cosa que una humanización del animal. El profesor W. E. Mühlmann, uno de los más destacados promotores de la nueva teoría, lo hace ver claramente con un botón de muestra:

> «Cuando se investiga, por ejemplo, el ritualismo de los animales y se intentan sacar algunas conclusiones sobre el comportamiento humano, éstas pueden ser muy

instructivas si no se pierde de vista que lo que estamos haciendo es aplicar al comportamiento animal la idea que de lo ritual ya tiene el hombre a partir de la religión y de la etnografía; es decir, que en realidad ya habíamos partido de una noción humana»[23].

El propio Mühlmann sostiene, de una manera expresa, que «la comprensión de la conducta del hombre es enteramente imposible sin recurrir a categorías específicas de nuestro modo de ser, tales como la del espíritu, la voluntad, etc.»[24]. La tesis no admite equívocos y es la misma a la que recientemente se ha acercado el biólogo K. Lorenz y la que ha suscrito abiertamente el profesor E. Müller. En esta misma línea se ha venido moviendo el eminente biólogo y psiquiatra K. Goldstein, autor de una de las obras más representativas de la ciencia contemporánea y seguido de cerca por Sartre y Merleau-Ponty en lo que se refiere a la crítica de los viejos métodos antropológicos. (Esta crítica se desarrolla especialmente en la célebre obra de Goldstein, *La estructura del organismo*, donde de un modo resuelto se denuncia la inviabilidad del método consistente en emplear lo inferior, y sólo en apariencia más sencillo o inteligible, para tratar de explicar lo superior que se encuentra en el hombre.)

Naturalmente, aún quedan representantes de la vieja manera de pensar que, como es lógico, se van haciendo más dogmáticos conforme van quedándose más solos. Hoy ya empiezan a ser verdaderas piezas de museo, aunque no dejen de tener su propaganda y todavía haya gente que se cree que son la última palabra de la ciencia (todo ello combinado con ciertas dosis, no bien digeridas, de la literatura de Teilhard de Chardin, más parecida, en tantas ocasiones, a la «ciencia-ficción» que a la filosofía y la biología). Porque tampoco ha de creer el lector que, en este asunto, los actuales argumentos del «evolucionismo» hayan resucitado y confirmado las viejas opiniones. En lo que tiene de científicamente razonable —aunque, en rigor, todavía no estrictamente demostrado—, el evolucionismo únicamente alcanza al aspecto físico del hombre; o sea, que aun aceptando que éste, en su dimensión animal, haya venido de otros animales (hasta ahí hay buena lógica), sigue siendo por completo inadmisible que el espíritu venga de donde no lo hay, y ello por la muy obvia y fundamental razón de que nadie da lo que no tiene.

Por lo demás, si uno se obstina en creer que también tienen espíritu los animales y que de éstos lo ha recibido el hombre, en buena lógica y por idéntica vía de admisión tendrá que pensar también que los animales, a su vez, han llegado a heredarlo de las plantas; con lo que, al cabo, tendrá igualmente que pensar, por las mismas razones, que acaso haya su poco de razón, y un esbozo de espíritu, hasta en las mismas piedras. Eso es lo que se llama ser verdaderamente consecuente, aunque para ello sea preciso confundir el progresivo y culto evolucionismo con el animismo fetichista de las tribus prehistóricas. Y es que como uno empiece por solidarizarse sin reservas con la parentela animal acaba, sin remisión, por perderse en la noche en la que todos los gatos son pardos.

[23] Cf. el desarrollo de estas ideas en W. E. Mühlmann: *Homo creator. Abhandhungen zur Sociologie,*

Anthropologie und Ethnologie, O. Harrassowitz, Wierbaden, 1962; así como en *Rassen, Ethnien, Kulturen*, Newied/Berlin, 1964. (N. del E.)

[24] *Ibidem*.

La dignidad de la persona humana

El reproche de «narcisismo», que ya en principio cabe dirigir a la noción de la dignidad personal del ser humano, lleva derechamente a la cuestión del «fundamento ontológico» de esta misma idea. Si la presunta dignidad del hombre es tan sólo el emblema de una arrogancia que se nutre de su propia afirmación, todo podría quedar en un puro y simple gesto megalómano. Por el contrario, si se trata de algo cuyo origen rebasa nuestro ser y que se funda, por tanto, en un principio ontológicamente sobrehumano, el concepto en cuestión sale del círculo de nuestra mismidad y, en vez de mirarse en ella como en su propio espejo, apunta hacia el «original» del que deriva el valor específico del hombre. Esta idea trascendente de la dignidad de la persona humana es la que el cristianismo ha introducido con el concepto de nuestro propio ser como «imagen» de la Divinidad, ratificada en el hecho de la Encarnación.

Desde el punto de vista filosófico, la dignidad de la persona humana es un concepto que se inscribe en tres planos: el de la esencia o naturaleza del hombre; el del fundamento trascendente del valor de esta idea, y el de las exigencias jurídico-naturales de ese mismo valor. Tales exigencias se convierten en meros «postulados» si se pierde de vista su enlace con las estructuras ontológicas de los otros dos planos. De ahí la necesidad de analizar y medir el alcance de la dignidad de la persona humana en función de la esencia específica del hombre y de su nexo con el fundamento y origen más radical de su valer y su ser.

I. LA NATURALEZA DEL HOMBRE

La afirmación de la dignidad de la persona humana es, ante todo, un juicio que se emite sobre el valor de la estructura específica del hombre. Dicho de otra manera: todo hombre posee esa dignidad ni más ni menos que en tanto que es hombre, es decir, pura y simplemente por el hecho de ser persona humana, antecedentemente a toda opción en el uso efectivo de su libertad. En este sentido hay que decir que la dignidad que todo hombre tiene por el hecho de serlo constituye una determinación axiológica formal,

independiente de los contenidos de la conducta. No se trata, por tanto, de ninguna determinación de tipo ético, sino precisamente de la condición de la posibilidad de todas las determinaciones de ese tipo. O lo que es igual: porque el hombre posee la dignidad de persona que específicamente le conviene, y sólo por ello, es por lo que resulta susceptible de determinaciones éticas en su conducta y por lo que éstas le son inexcusables. «Nobleza obliga» y la nobleza —*dignitas*— en cuestión es aquí, formalmente, un privilegio específico, no el signo o el resultado de una determinada conducta individual.

Naturalmente, nada de esto significa que sea imposible la valoración jerarquizante de los diversos comportamientos humanos, ni tan siquiera que una tal comparación no pueda ser formulada en términos de valoraciones personales de sentido ontológico. Ante un hombre que actúa moralmente bien y otro cuya conducta es reprobable, se impone la afirmación de que el primero es «mejor persona» que el segundo, pero subsiste, en un plano específico, el hecho radical según el cual «tan persona» es el uno como el otro. La dignidad de la persona humana es la de ese mismo hecho radical en su alcance absoluto. Y, correlativamente, el respeto a ese *factum personale* es el que intrínseca y objetivamente se merece un verdadero *áxion* que, como tal, no está condicionado humanamente por factores de tipo individual ni de índole histórica. Para ese valor carece por completo de sentido toda «genealogía» humana, igual que en el orden lógico carece enteramente de sentido toda genealogía de los axiomas o principios radicales del saber. *Axiómata, dignitates,* son, en el orden lógico —no en el psicológico—, las verdades objetivamente irreductibles, las que valen en sí, sin posibilidad de mediación.

El riesgo de que el respeto a la axiología específica del hombre sea tan sólo el respeto a una mera abstracción —por tanto, un respeto abstracto, inoperante y utópico, ante el hombre efectivo, históricamente dado— es algo constitutivo del alcance de nuestra libertad. Por eso cabe el mandato de mantener siempre esta actitud, incluso en las peores circunstancias. Y el hecho de que tal imperativo pueda ser desoído, no es ninguna objeción; lo mismo ocurre con cualquier otro mandato que tenga un signo moral. Lo que en definitiva entra aquí en juego no es una mera abstracción, sino un valor sustancialmente interhumano, el valor que preside a toda comunicación entre los hombres, porque es el que pertenece a su sustancial comunidad.

Ahora bien; ese valor sustantivo, mensurante de la específica dignidad del ser humano, se llama «libertad», sea cualquiera su uso. Lo que hace que todo hombre sea un *áxion* (concretamente, el valor sustantivo de una auténtica *dignitas* de persona), es la libertad humana. Pero inversamente: la libertad específica del hombre sólo puede entenderse como lo que hace que, teleológicamente considerada, toda persona humana sea un «en sí» o, por decirlo en términos de Kant, un «valor interno» *(innere Wert, d. i. Würde)* [25]. Para Kant, la propia índole de hombre es ya, sin más, dignidad. La «personalidad» y la «dignidad» humana se identifican: «La humanidad misma es una dignidad, porque el hombre no puede ser tratado por ningún hombre (ni por otro, ni siquiera por sí mismo) como un simple medio, sino siempre, a la vez, como un fin, y en ello precisamente estriba su dignidad (la personalidad)»[26]. Seguramente, el sentido más hondo de la discutida «autonomía» kantiana consiste, en resolución, en el «en sí» axiológico y

teleológico de la condición específica del hombre. Y en general, hay que decir otro tanto de la idea de la libertad humana, sin que esto excluya, como luego hemos de ver, la ordenación trascendente del hombre mismo a la realidad de un fundamento ontológico superior.

(La libertad no es sólo un «desde sí», sino sobre todo un «para sí», que personalmente se trasciende hacia el valor de otra realidad personal, en el amor al prójimo y en el amor a la Persona Divina. El amor es la forma interpersonal de la libertad: el nivel del encuentro de un «para sí» con otro y, consiguientemente, la fusión en la que un «desde sí» se autotrasciende, en máxima libertad, queriendo la libertad de otra persona. Lo que equivale a afirmar que en el amor no se pierden ni la iniciativa ni la autonomía personales, sino que ambas se solidarizan libremente con alguna otra persona en libertad.)

II. SU FUNDAMENTO

El fundamento ontológico de la dignidad de la persona humana es, en calidad de trascendente a nuestro propio ser, el mismo origen de la facticidad del albedrío del hombre. Radicalmente hablando, yo no me he dado a mí mismo la libertad que tengo. También en cuanto libre «me encuentro conmigo mismo»; soy un don para mí. El puro hecho de mi libertad, desde el cual yo me doy mis determinaciones «propias», es en mí mismo algo «tan natural» (tan congénito y, por tanto, recibido) como es natural al animal el hecho de no ser libre. Así pues, mi libertad tiene un origen que no lo soy yo mismo, aunque ese origen me hace ser, a mi modo, originario, justo porque me deja en libertad, que es, de esta suerte, tanto como decir que me hace participar en la que él tiene.

Por consiguiente, la dignidad de la persona humana es un trasunto de la dignidad de su origen. Pero esto no significa meramente una superación del «narcisismo» al que antes me referí, ni tampoco una forma de «modestia» más o menos teológica y sobrenatural. En cualquier caso, se trata de algo que es posible esclarecer desde un punto de vista filosófico. Ahora bien, lo que así puede ser dilucidado es que la dignidad de la persona humana, justo por ser radicalmente teocéntrica, es, también de una manera radical, exigencia de libertad. Lo que el propio origen trascendente de la facticidad del libre albedrío humano ha querido al querer este albedrío es que en efecto sea libre. La misma facticidad de la libertad humana es «voluntad de Dios» y, por ende, no una falsa voluntad, ni tampoco una mera veleidad que juega consigo misma.

Dios hace al hombre un *áxion,* y como tal lo respeta y lo ama al requerirle hacia su «para sí». No lo reintegra a su origen como pudiera hacerlo una simple *natura,* sino que le deja una distancia que mide exactamente el alcance de nuestra libertad como querida y requerida por Él. La *suavitas* de la instancia divina sobre el hombre se identifica realmente con la volición originaria esencialmente fundante de la dignidad de la persona humana. El hecho fundamental, ineludible, de la «religación» es *ipso facto* creador y conservador de la libertad propia del hombre y, en consecuencia, también del núcleo

mismo de la «libertad religiosa».

Precisamente porque se trata de una libertad metafísicamente religada a la Voluntad divina, no puede tratarse nunca de una «religiosidad» que haga traición al libre albedrío humano, formalmente querido y requerido por Dios. La libertad fundante que dialoga con la libertad fundada no es un «genio maligno» que me engañe con la falsa apariencia de mi libertad. La posibilidad del ateísmo es la imposibilidad de tal engaño. El ateo testifica, a su manera, la sinceridad de la volición divina del libre albedrío humano. Cosa distinta es que él no sea sincero con su propio asumir la libertad como algo fáctico en su más hondo nivel, y que, en rigor, su humanismo inmanente sea, en definitiva, pura excusa y mero narcisismo.

III. EXIGENCIAS JURÍDICO-NATURALES

Las exigencias jurídico-naturales de la dignidad de la persona humana no se limitan al ámbito inter-subjetivo. Por lo pronto, es verdad que todo hombre se encuentra en el deber —según Goethe, el primero de todos los deberes— de respetar en sí propio esa dignidad que posee, aunque también es cierto que este deber se funda, en definitiva, sobre la obligación de respetar su propio origen. Sin embargo, es el ámbito inter-subjetivo el que de un modo más propio constituye lo que podría llamarse la «esfera de actualización» de las exigencias jurídico-naturales de la dignidad personal del ser humano. Incluso el propio respeto de sí mismo se pone a prueba en la relación con los demás hombres. El «sí mismo» que hay que respetar está intrínsecamente determinado por un coeficiente axiológico que sobrepasa los límites de la individuación respectiva. A través de este coeficiente, toda ofensa al prójimo es ofensa a sí propio, y toda ofensa a sí propio es una ofensa al prójimo.

Inevitablemente, la dignidad de la persona humana se mueve en todos los casos en una dimensión específica y no sólo individual. A la luz de este axioma, el egoísmo se presenta a las claras como un atentado a la dignidad personal de nuestro ser, y por su parte la «subordinación al bien común» se manifiesta como un imperativo que no se sobreañade, ni positiva ni negativamente, a la conciencia de esa misma dignidad. El debatido problema de la oposición entre el bien personal y el bien común no es más que un seudoproblema. En principio, sólo puede haber oposición entre un falso y aparente bien común y un aparente y falso bien personal. La misma fórmula «subordinación al bien común» es, en cierto modo, desdichada, porque parece formalmente depresiva de los derechos de la persona individual. En este sentido, se está tentado de reemplazar el término «subordinación» por el de «elevación». Pero, en rigor, tampoco se trata de eso, porque los auténticos deberes y los verdaderos derechos que entraña el bien común están implícitos en los correspondientes deberes y derechos del bien personal del hombre. Colectivismo e individualismo son, en suma, dos modos de no entender la esencial conexión de lo individual y lo común, específicamente definitoria de la índole de persona y comensurante de la dignidad de la misma, aun en el caso del hombre.

IV. LA LIBERTAD RELIGIOSA

Para el problema de la libertad religiosa, la dignidad de la persona humana es decisiva, y ello, por cierto, en virtud de la conexión esencial a la que se acaba de aludir. Desde ella, en efecto, la libertad religiosa, en cuanto planteada en el nivel de las exigencias jurídico-naturales, se nos muestra provista de un signo fundamentalmente positivo. No es un mal con el que hay que transigir o un valor negativo que es menester tolerar, sino ante todo y radicalmente un bien *per se.*

Lo cual no significa que sea enteramente impertinente la idea de la tolerancia, sino que esta misma idea no es pertinente nada más que *per accidens,* con un *accidens* que no puede pasar inadvertido, en cada concreto caso y circunstancia, a la virtud que aplica los principios, o sea, a la prudencia. Pero lo que de ningún modo puede hacer la prudencia, aun en su condición de *genitrix virtutum,* es anular la «bondad esencial» de la libertad religiosa, fundamentada en la dignidad de la persona humana: una persona con la que Dios quiere un libre diálogo.

[25] I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* 2. Abs., III, p. 60.

[26] I. Kant: *Metaphysik der Sitten.* Tugendlehre, § 38, III, p. 321.

II. INDIVIDUO, SOCIEDAD, ESTADO

El bien común

I. CONCEPTO Y ACLARACIONES TERMINOLÓGICAS

En su acepción social, es el bien que puede ser participado por todos y cada uno de los miembros de una comunidad humana.

Del bien común cabe hablar, ante todo, en dos sentidos: el «ontológico» y el propiamente «social». En su acepción ontológica, es el bien apto para ser participado por una pluralidad de seres, tanto si éstos poseen la índole de personas como si no la tienen. Por el contrario, en su sentido propiamente social, el bien común es aquel del que todos los miembros de una sociedad o comunidad de personas pueden beneficiarse.

Dios es el bien común por antonomasia en el sentido ontológico, ya que de Él participan todos los entes, sean o no sean personas. Toda bondad creada es, en cuanto tal, una participación de la bondad infinita del Creador, aunque el modo en el que los seres personales participan de esa misma bondad es diferente del que corresponde a los seres impersonales. Dios es, por consiguiente, no ya sólo el máximo bien común, sino por cierto el bien común de una manera absoluta, sin restricción o limitación de ningún tipo.

Pero aquí se va a estudiar únicamente el bien común en su sentido social, y, a su vez, tomando por sociedad, tan sólo, la que se compone de hombres. Y todavía hay que añadir que tampoco se trata de esa sociedad natural, pero imperfecta (en tanto que insuficiente), que se denomina la familia, sino de la que excede el ámbito de ésta, siendo, no obstante, tan natural como ella. (Evidentemente, también se puede hablar del bien común de la familia; y, aun dentro de ésta, la prole constituye, a su manera, un cierto bien común de la sociedad conyugal, lo cual funda toda una serie de derechos y deberes, tanto en los padres como en los hijos). Por último, y en este mismo orden de consideraciones, es preciso aclarar que el bien común al que aquí nos referimos tiene su máxima proyección en la sociedad supranacional a la que todos los hombres pertenecen, independientemente de sus diversas razas, confesiones religiosas, organizaciones políticas, etc.; sin que ello signifique que puedan ni deban desatenderse las diferencias que de hecho se dan.

En general, el bien común es compatible con todos los pluralismos que no atenten, ni en la teoría ni en la práctica, a la dignidad de la persona humana. Hecha esta aclaración, importa ahora distinguir entre la «esencia» misma del bien común, por una parte, y, por otra, los «elementos» o «condiciones» de su realización. La esencia del bien común es la que ya ha quedado establecida al definir este bien como el que es apto para ser participado por todos y cada uno de los miembros de una comunidad o sociedad de personas humanas. Pero importa advertir que en esta definición esencial no puede entrar el hecho de que realmente todas esas personas participen en este mismo bien. Considerado en sí mismo, el bien común es común por ser, de suyo, «comunicable» a todas esas personas, no por hallarse efectivamente «comunicado» a todas ellas; de suerte que, aunque de hecho no lo esté, no por eso deja de ser en sí mismo un bien común, apto para beneficiar, distributiva o respectivamente, a todos los miembros de la sociedad. La conversión de esta aptitud esencial en una efectiva situación existencial, que beneficia de hecho a todos los elementos de que la sociedad se compone, es una exigencia de la justicia —concretamente, de la justicia social, que tiene en el bien común su objeto inmediato y propio—. Tal exigencia resulta, pues, de dos cosas: 1) la comunicabilidad esencial del bien común, y 2) la necesidad ética de la virtud de la justicia, que obliga a respetar tanto los derechos como los deberes de los ciudadanos en relación a ese bien esencialmente comunicable. Y si esos derechos y deberes son, a su vez, esencialmente idénticos para todos los ciudadanos, ello tiene por causa la identidad esencial de la naturaleza de las personas humanas: una naturaleza, por cierto, en la que los hombres comunican, o, lo que es igual, un bien común, que en este caso no es sólo comunicable, sino también efectivamente comunicado a todos los seres humanos. Claro está que no es la justicia humana la que ha causado esta esencial comunidad de naturaleza entre los hombres; pero también es cierto que ha de respetarla, para lo cual es, a su vez, preciso que respete asimismo los derechos y los deberes de todos los ciudadanos respecto del bien común que hemos llamado social.

Por otra parte, es indudable que el bien común no estriba en ninguno de los elementos que lo integran, ni tampoco en sus condiciones. Los elementos o partes del bien común no son su esencia completa; y las condiciones permanecen externas a esta esencia, aunque en la práctica resulten indispensables para que se dé la participación de todos los ciudadanos en el bien común. Tal participación no es el bien común mismo, sino una exigencia de la justicia, como antes se aclaró. Sin embargo, en un sentido muy amplio, cabe llamar bien común a todas estas cosas. Es lo que ocurre en muchos documentos pontificios y en diversos tratados de filosofía social cristiana. Por ejemplo, Pío XII afirma que «el orden moral exige que el bien común, es decir, un modo de vida digno, seguro y pacífico para todas las clases del pueblo, sea mantenido como norma constante»[27]; y J. Messner dice que «el bien común es el auxilio prestado a los miembros de la sociedad, y a las sociedades menores que en ésta se integran, para la realización de sus tareas vitales esenciales, como consecuencia de su respectiva cooperación en las actividades sociales»[28]. Tanto en el caso de Pío XII como en el de J. Messner y en tantos otros que igualmente podrían aducirse, se trata de elementos,

exigencias o condiciones del bien común, pero no de este mismo bien, formalmente entendido.

Otra distinción muy importante y que frecuentemente suele ser omitida es la que existe entre el bien común «especulativo» y el bien común «práctico». El primero lo constituye todo bien cuya forma de ser participado es la que formalmente consiste en conocerlo. Tal es el caso no solamente de Dios, sino también de los valores científicos y estéticos, en todos los cuales se puede participar mediante el conocimiento (y naturalmente, con la respectiva fruición). Ninguno de estos valores se divide al ser comunicado, a diferencia de lo que acontece con los bienes de tipo material, para participar en los cuales los hombres tienen que distribuírselos o repartírselos. Sin embargo, ese carácter indivisible del bien común especulativo se puede dar igualmente en alguno de los elementos del bien común práctico, como, por ejemplo, la paz o la concordia de los ciudadanos entre sí. Por lo que toca a los bienes materiales, indispensables para el respectivo bienestar, hay que decir que, estrictamente hablando, no son un bien común ni especulativo ni práctico, sino tan sólo una condición de la paz (en cuanto estén justamente distribuidos) y de la posibilidad de participación en los más altos valores (en la medida en que el hombre necesita, para esa misma participación, tener resueltas sus necesidades materiales, al menos las más inexcusables y perentorias). Naturalmente, el bienestar material de todos los ciudadanos es un bien común práctico, en el sentido de algo «practicable», y resulta, además, exigible frente al exclusivo y excesivo beneficio de unos pocos hombres; pero no se confunde con los mismos bienes materiales que para él son precisos. El bienestar material de todos los ciudadanos es una situación compartida por éstos, mientras que los bienes materiales que tal situación exige son cosas que han de estar distribuidas para que pueda darse el necesario y respectivo consumo.

Por último, hay que tener en cuenta que el bien común social, aunque difiere esencialmente de Dios —bien común absoluto y trascendente— no deja, sin embargo, de relacionarse con Él. Y esto no sólo porque de Dios dimanan, en resolución, todos los bienes, sino además porque el bien común social apunta en definitiva a Dios, dirigiendo hacia Él en cierto modo a la comunidad de las personas humanas. De esta suerte resulta que el bien común social, lejos de ser una entidad absoluta, enteramente bloqueada en sí misma, se encuentra, por el contrario, en relación con un doble mundo personal: por una parte, con el ser personal divino; y, por la otra, con las personas creadas que son los mismos hombres. «El bien común inmanente —observa, a este propósito, Santiago María Ramírez— no es un bien encerrado y concluso en sí mismo, sino esencialmente abierto hacia el bien común trascendente, y esencialmente difundido y participado en los miembros de la sociedad»[29]. Tras estas aclaraciones, nos limitaremos, en todo lo que sigue, a un estudio formalmente «sociológico» del bien común, sin otras alusiones ontológicas que las que resulten más indispensables para la mejor comprensión de nuestro tema.

II. LA ESTRUCTURA DEL BIEN COMÚN

Acerca del bien común se pueden hacer toda una serie de afirmaciones parciales, cada una de las cuales, aisladamente tomada, expresa un contenido fragmentario, es decir, un simple aspecto o ingrediente de lo que constituye a dicho bien en su completa y unitaria realidad. Así, por ejemplo, es ciertamente legítimo afirmar que el bien común requiere la participación de todos los ciudadanos en los valores de la cultura; pero igualmente cabe decir otro tanto con relación al bienestar material, y tampoco, a su vez, es menos cierto que el bien común incluye la paz o la concordia de los ciudadanos entre sí.

A todos estos aspectos o elementos del bien común nos hemos referido anteriormente, para distinguirlos de la «esencia» de ese mismo bien, que no se agota en ninguno de ellos. Pero ahora es preciso que los volvamos a considerar, no tanto para diferenciarlos de la esencia completa del bien común, cuanto para determinar la «estructura» de éste en una forma clara y rigurosa. El bien común incluye todos los elementos de que hemos venido hablando; y ello es verdad hasta el punto de que, si alguno falta, los restantes quedan amenazados por el desequilibrio consiguiente, de un modo análogo a lo que acontece en un organismo vivo si se le quita una de sus partes principales o si alguna de ellas no funciona con la conveniente corrección. Todo ello, en definitiva, significa que el bien común posee una verdadera «estructura», de suerte que los elementos que lo integran deben ser concebidos como partes de una unidad superior, que es la que de veras constituye el bien de la sociedad en cuanto tal.

Sin embargo, el hecho de que el bien común consista en una estructura o complexión no significa que todos sus elementos estén en el mismo plano. Así como en la sociedad hay jerarquía, sin que ello anule la igualdad esencial de todos los ciudadanos que la integran, también en el bien común existe efectivamente un orden de valores sin que ello quiera decir que no sean todos igualmente indispensables.

Los *elementos básicos de la estructura* del bien común pueden ser reducidos a tres: el bienestar material, la paz y los bienes o valores culturales. Cada uno de estos elementos tiene, a su vez, un buen número de aspectos y componentes, cuya totalidad sería prolijo e innecesario enumerar. Con todo, algunos de ellos, los de mayor significación, deben ser atendidos, siquiera sea brevemente. Pero no será ocioso aclarar que el eje, digámoslo así, del bien común lo constituye el segundo de los elementos mencionados, es decir, la paz. En la paz, efectivamente, se realiza lo más específico y propio del bien de la sociedad en cuanto tal, o sea, como comunidad o solidaria unidad moral entre los hombres. Sin paz, la sociedad sería más aparente que efectiva, pues su unidad moral estaría internamente desgarrada. Pero sobre el concepto de la paz y sus principales determinaciones en orden al bien común volveremos después. Por el momento nos ocuparemos, ante todo, del bienestar material.

a) Como anteriormente se observó, el bienestar material no se confunde con los mismos bienes materiales que le son necesarios. El bienestar material es, en su aspecto de elemento o factor del bien común, la satisfacción resultante de la participación de todos los ciudadanos en esos bienes. Esta idea no entraña ningún materialismo. Sencillamente, se limita a asumir la índole humana en su íntegra complejidad corpóreo-

anímica. Por otra parte, lo que se denomina el bienestar material, más que ser material en sí mismo, lo es en razón de los instrumentos o medios exteriores indispensables para llegar a alcanzarlo; y todavía hay que añadir que la obligación de emplear esos medios para mantener una existencia humana decorosa, representa, por su propio carácter de obligación, una exigencia connotativa del espíritu, ya que los seres meramente materiales no tienen obligación de ningún tipo.

Ahora bien, si aquí nos ocupamos del bienestar material, es solamente en función del bien común, o sea, por representar un valor que ha de integrarse en el bien de la sociedad, que es a su vez un bien del que deben participar todos los miembros de ella. Por consiguiente, lo que en último término se comporta en el bienestar material como un cierto elemento indispensable del bien común no son los simples medios o recursos de que la sociedad dispone, sino la conveniente y debida participación de todos los ciudadanos en ellos. Sin duda alguna, la prueba más clara de que el bienestar material se integra en el bien común como en una estructura superior, donde las partes se requieren mutuamente, está en las complicaciones que de un modo inmediato surgen en este punto.

En torno a la noción del bienestar material aparece, en efecto, una constelación de relaciones que impiden considerarlo de una manera aislada e independiente. Así, por ejemplo, el bienestar material se nos presenta como indispensable no solamente por la obvia razón de su necesidad instintiva o biológica, sino también en función de su positiva utilidad para el ejercicio de la virtud. Cierto que este segundo carácter viene, a su vez, condicionado por el primero, pero ello mismo es una prueba más de la compleja interrelación que señalamos. Tal es la causa de que la propia Iglesia, cuya misión se define esencialmente por la índole espiritual de sus objetivos, no pueda, sin embargo, menospreciar la importancia de los bienes materiales, y de su justa distribución, en el orden social de la convivencia. «Como quiera que el bien social —señala León XIII— debe ser tal que los hombres se hagan mejores al participar en él, es verdaderamente en la virtud donde se le debe hacer consistir antes que en cualquier otra cosa. Pero también corresponde a una sociedad bien constituida el facilitar los bienes corporales y externos cuyo uso es necesario para el ejercicio de la virtud»[30].

Junto al hecho, por así decirlo, «general», de que los bienes externos y corpóreos son necesarios para la práctica de la virtud, hay además otra importante conexión: la que se da entre el bienestar material de los ciudadanos y ese elemento del bien común que es la paz o concordia en que este bien esencialmente estriba. Para percatarse de ello conviene tener en cuenta, una vez más, la distinción entre el bienestar material y los propios bienes materiales. La paz no depende únicamente de la abundancia de estos bienes. Por muy grande que sea la cantidad de ellos, no cabe hablar de bienestar material —ni, por tanto, de paz— si no existe a la vez una justa distribución. Desde la perspectiva superior que el bien común representa, el bienestar material y la justa distribución de los bienes se implican mutuamente, aunque las nociones respectivas sean de suyo distintas.

b) Pasemos ahora a examinar la paz, directamente, en su carácter de elemento integrante del bien común. Es claro que no se trata aquí de la paz en su dimensión propiamente individual, sino en su aspecto formalmente civil. Tomándola de este modo,

san Agustín la define[31] como la «tranquilidad del orden» y la «ordenada concordia». Estas dos fórmulas son mutuamente equivalentes, y es esencial en ellas el concepto de orden, según hace ver santo Tomás, al comentar la definición agustiniana: «San Agustín habla aquí de la paz entre los hombres y la llama concordia, mas no cualquier concordia, sino la ordenada, precisamente por el hecho de que un hombre concuerda con otro según algo que a ambos conviene; porque si un hombre concuerda con otro, no por espontánea voluntad, sino coaccionado por el temor de algún mal inminente, tal concordia no es verdaderamente paz, porque en ella no se conserva el orden de ambos concordantes, sino que se le perturba por el temor que alguien produce»[32].

La verdadera paz no es el consenso impuesto por el temor, sino la que resulta de la voluntad espontánea de los hombres. Tal es, en suma, el sentido de la referencia al «orden», que hacen aquí S. Agustín y S. Tomás; al menos, de una manera inmediata. Naturalmente, esto expresa un ideal que no excluye en la práctica el uso de la fuerza cuando ésta es indispensable para el bien común. Desde el punto de vista de las exigencias de este bien, la coacción pertenece a la potestad del gobernante, como custodio que es de la justicia en el seno de la sociedad. «La potestad pública —dice santo Tomás— confiere a los gobernantes la índole de custodios de la justicia; y, por lo mismo, sólo en función de ésta pueden usar de la violencia y la coacción»[33]. De todo ello se desprende, por tanto, que la verdadera paz, la que conserva el orden conveniente a los hombres, implica la justicia; y, para expresarlo en términos de bien común, será preciso añadir que la justicia que dicha paz implica es la justicia social, cuyo objeto, en efecto, es ese bien.

A este propósito, y tras haberse concretamente referido a la necesidad de una justa y equitativa distribución de los bienes, advierte Pío XI:

> «Todo esto, no sólo insinuado, sino clara y abiertamente proclamado por nuestro predecesor, Nos lo inculcamos más y más en esta nueva encíclica, porque si no se pone empeño en llevarlo virilmente y sin demora a su realización, nadie podrá abrigar la convicción de que pueda defenderse eficazmente el orden público, la paz y la tranquilidad de la sociedad humana contra los promotores de la revolución»[34].

El mantenimiento de la paz es algo tan necesario al bien común que ello explica, aunque en realidad no justifica, las exageraciones de los partidarios a ultranza del orden público. La divulgada frase, atribuida a Goethe, de que es preferible la injusticia al desorden, expresa de una manera gráfica, y como en esquema, el sentido de esas exageraciones. En rigor, sin embargo, hay que decir que la frase sería interna y objetivamente contradictoria si la injusticia a la que se refiere es la que va en detrimento del bien común, ya que en tal caso no existe un verdadero orden. Cosa distinta es que tan sólo se trate de injusticias parciales y ocasionales, evidentemente explicables por la imperfección de la naturaleza humana, pero que no dejan de ser un desorden, asimismo parcial y ocasional, al que cuanto antes conviene poner remedio. De lo contrario, y tomada al pie de la letra, la «preferibilidad» de la injusticia constituiría una perversión

moral y una defensa hipócrita de intereses privados ilegítimos.

Por lo demás, es también evidente que la paz resulta indispensable para que se dé una efectiva participación de todos los ciudadanos en los valores más altos de la vida, que son los de la cultura. Si el bienestar material condiciona la paz y si, a su vez, depende también de ella, otro tanto cabe igualmente decir en lo que atañe al modo en que se relacionan entre sí la misma paz y la participación en los valores culturales, siempre que en éstos se integren los de carácter ético y espiritual. No cabe duda de que los valores culturales de significación estrictamente «técnica» contribuyen al bienestar material y, a través de éste, a la paz; pero ellos solos no bastan. Y, a la inversa, la paz no sólo facilita la participación de los ciudadanos en los valores culturales de la técnica, sino que también hace posible el acceso a los más altos valores de la cultura.

c) Finalmente, este tercer elemento del bien común —la participación en los valores culturales— que, desde luego, no es el más perentorio, tiene, en cambio, carácter de fin respecto de los elementos anteriores. La aceptación de esta tesis es la consecuencia natural de una antropología realista que, si comienza por admitir íntegramente la necesidad y hasta la «prioridad de urgencia» del bienestar material para los hombres, no puede, sin embargo, desentenderse de la «prioridad de importancia o dignidad» de los valores espirituales. Porque el realismo de la idea del hombre no consiste tan sólo en admitir la dualidad de la materia y el espíritu en la índole humana, sino también en reconocer la jerarquía axiológica —el orden de valores— de estas dos dimensiones de nuestro ser. Ciertamente, tampoco sería realista, sino utópica —y, sobre todo, deforme— una antropología que identificase la objetiva «prioridad de dignidad» de los valores espirituales con una efectiva «prioridad de urgencia» de los mismos; pero no sería menos deforme la concepción que tomase la mayor urgencia de los valores materiales como expresiva de una importancia mayor.

Más que como una tesis expresamente formulada y mantenida, esa segunda deformación posee, de hecho, una vigencia práctica, que se explica, a su vez, por la mayor intensidad de apremio de las necesidades de índole material, y por la superior facilidad con que se advierte el valor de los bienes respectivos cuando se echan en falta y, sobre todo, cuando se carece de la formación precisa para hacerse cargo de los otros. Hay un ejemplo que ilustra esta situación de una manera elocuente. La justa distribución de los bienes de índole material es, en tanto que justa, un valor formalmente moral, y es verdad que de hecho se invoca a la justicia para oponerse al acaparamiento de esos bienes por unos pocos hombres; pero, ¿es cierto que cuando se habla de dicha distribución se está pensando en el perfeccionamiento moral que llevaría consigo, para los ciudadanos, la práctica de la justicia que se invoca, o más bien lo que importa es el bienestar material que de ello resultaría? La pregunta carecería de sentido si se tratara tan sólo de una cuestión bizantina, ya que es innegable que, en la realidad, la estructura del bien común exige ambas dimensiones, siendo, por tanto, artificioso separarlas. Pero lo que no carece de sentido, ni se puede tachar de artificioso, es precisamente el reconocimiento de una objetiva jerarquía de dignidad, en cuyo seno el bienestar material y todas las condiciones que éste pide, se comportan, sin mengua de su intrínseco valor,

como instrumentos o medios para la participación de los ciudadanos en los bienes o valores culturales.

Por lo mismo, conviene aclarar también que no se gana nada, en lo que atañe al verdadero fondo de la cuestión, cuando se apela al hecho de que los propios bienes culturales son fecundos y útiles para el incremento del bienestar material; pues aunque esto expresa algo muy cierto, e incluso llega a justificar ciertas inversiones relativas del orden de la urgencia, no hay que cifrar en ello el verdadero sentido de los bienes culturales, ni en lo que toca a la vida del individuo, ni en lo que concierne al bien de la sociedad. Como una confirmación, y al mismo tiempo un resumen, de todas estas ideas sobre el estrato superior del bien común, pueden servir las siguientes palabras de Pío XII: «Si es cierto que hay que cuidar de que las clases trabajadoras sean solidarias y beneficiarias del desarrollo económico, con mucha mayor razón hay que preocuparse de orientar esa creciente capacidad de producción hacia una participación del mayor número posible de hombres en los bienes culturales y en las riquezas espirituales y morales de la humanidad […]. No debe permitirse que la expansión económica lleve a la humanidad fuera de la justa y recta medida de su existencia. Una producción desordenada en sus fines no serviría al hombre: no lo respetaría» (*Carta a Carlos Flory*, 10 julio 1956). Un análisis sumario de este texto nos hace ver en él dos puntos fundamentales: 1) la superioridad, desde el punto de vista del respeto a los verdaderos intereses humanos, de los bienes de la cultura y del espíritu sobre los de carácter material; 2) la subordinación consiguiente de éstos a aquéllos. La idea de una «producción desordenada» expresa, en una forma negativa, la objetiva «primacía de dignidad» de que venimos hablando y que no tiene una significación meramente teórica, puesto que lleva consigo la exigencia práctica de subordinar la expansión de la economía a la participación del mayor número posible de ciudadanos en los valores de la cultura y del espíritu.

Juan XXIII afirma la utilidad de la técnica, la economía y las ciencias (estas últimas, como veremos por el contexto, tomadas en su aplicación al bienestar) para niveles más altos del bien común, pero advierte, a la vez, que de ningún modo constituyen los valores supremos:

> «Con profundo dolor observamos el número, no pequeño, de hombres pertenecientes a naciones económicamente desarrolladas, para quienes nada importa la justa jerarquía de los valores, es decir, que desconocen abiertamente los bienes del espíritu o los olvidan por completo, cuando no los niegan en absoluto, mientras que al mismo tiempo buscan ardientemente el progreso científico, técnico y económico, y dan tal valor a los bienes exteriores, que de ordinario los consideran como el supremo bien de su vida. De lo cual se sigue que no carece de ocultos peligros la misma ayuda prestada por los países más desarrollados a los más atrasados, cuyos ciudadanos, en su mayor parte, aún conservan viva, gracias a una tradición secular, la conciencia de los principales valores morales y los reflejan en su conducta»[35].

Por lo que toca al tratamiento expreso de los valores sobrenaturales y a la consiguiente

postura de la Iglesia en nombre del bien común, puede bastar este pasaje de Pío X:

> «Cualquiera que sea su conducta, incluso en el orden de las cosas temporales, el cristiano no tiene el derecho de poner los intereses sobrenaturales en un segundo rango; antes, por el contrario, las normas de la doctrina cristiana le obligan a dirigirlo todo hacia el soberano bien como hacia el fin último. Todas sus acciones, en tanto que moralmente buenas o malas, es decir, acordes o desacordes con el derecho natural y divino, caen bajo el juicio y la jurisdicción de la Iglesia»[36].

III. BIEN COMÚN Y BIEN PARTICULAR

El bien común es, por su misma esencia, un bien en el que pueden y deben participar todos los ciudadanos. No se trata de nada que en sí mismo se ordene únicamente al beneficio de una simple parte, por grande que ésta sea, de la sociedad. El bien común es el bien de «la» sociedad precisamente porque aprovecha y beneficia a todos y cada uno de los miembros de que ésta se compone. Por el contrario, lo que beneficia a un solo hombre, o a un grupo o conjunto de hombres que no son todos los que en la sociedad se integran, es meramente un bien particular, aun en el caso de que este bien sea lícito moralmente hablando. La diferencia entre el bien común y el bien particular no es, por tanto, la que puede establecerse sobre la base de la distinción entre la «mayoría» y la «minoría» de los ciudadanos, ni tiene nada que ver con el resultado de una consulta al pueblo. No es que por sí mismo el bien común excluya la posibilidad de esta consulta cuando se trate de una materia opinable, sino que no es opinable el mismo bien común esencialmente considerado en tanto que bien común; lo cual quiere decir, sencillamente, que, para ser común, este bien ha de poder beneficiar a todos los ciudadanos, aunque la mayoría de ellos pretendiesen excluir de ese beneficio a una pequeña parte de la sociedad. En suma: el bien común es *esencialmente diferente* de toda clase de bienes particulares. Tal es la causa de que tampoco pueda reducirse a la simple suma o colección de los bienes particulares existentes en el conjunto de la sociedad. Ante todo, es menester advertir que cada uno de estos bienes particulares tiene su propio dueño. Por consiguiente, el conjunto que forman no es realmente común a las personas que integran la sociedad, sino algo realmente fragmentado en tantas partes como personas haya. En segundo lugar, la suma o colección de los bienes particulares que en la sociedad existen no tiene nada que ver con que los poseedores de estos bienes sean tantos como los miembros de que la sociedad se compone, o se limite a la mayoría de ellos, o no pase, tal vez, de una minoría. Desde el punto de vista del mero resultado matemático, el «total» es el mismo en los tres casos, y resulta completamente ajeno a la justa distribución de las riquezas. Por el contrario, el bien común exige, por ser bien «para todos», que no haya perjuicio para nadie.

Coincidiendo con Aristóteles, S. Tomás afirma que «el bien común civil y el bien particular de una persona no difieren tan sólo según la cantidad, sino según una diferencia

formal, porque la índole del bien común es diferente de la del bien particular, de la misma manera que la índole del todo es diferente de la de la parte»[37]. Para entender esta afirmación en su contexto hay que tener en cuenta que es la respuesta a una dificultad según la cual no existiría diferencia específica entre la «justicia legal», que es la que tiene por objeto el bien común, y la justicia particular, que tiene, en cambio, al bien particular como su objeto propio e inmediato. Lo que puede dar pie a la negación de la diferencia específica entre la justicia legal y la particular es que la distinción entre lo poco y lo mucho (o si se prefiere, entre la unidad y la pluralidad como tales) no pasa de ser meramente cuantitativa. Y a esto es a lo que S. Tomás responde sosteniendo que el bien común y el bien particular, además de diferir entre sí cuantitativamente («*secundum multum et paucum*»), son también cualitativamente distintos («*secundum formalem differentiam*»). Ser todo no es, simplemente ser mayor que la parte, sino ser algo esencialmente distinto. La suma de las partes es algo que realmente el todo es, pero no es todo lo que éste es realmente, porque no tiene en cuenta que aquéllas se organizan en cada caso de una cierta manera, que en la realidad no es indistinta. Por eso hubo que llamar antes la atención sobre el hecho de que si el bien común es considerado tan sólo desde el punto de vista del mero resultado matemático, la justa distribución de las riquezas sería completamente irrelevante. Pero si en cambio no nos limitamos a ese punto de vista, la justa distribución de las riquezas se nos aparece como un factor decisivo para el bien común, en la medida en que esa distribución condiciona la paz, que es un elemento imprescindible de la estructura propia de dicho bien. Y hasta hay que añadir que la justa distribución de las riquezas tiende a aumentar el número de éstas, por resultar un factor estimulante del incremento de la producción.

Pero el bien común, aunque específicamente distinto del bien particular, no excluye a éste, de la misma manera que el todo tampoco excluye a la parte. El bien tiene carácter de fin; y así como el fin común de los seres humanos que conviven permite la existencia de los respectivos fines particulares de cada uno de ellos, siempre que éstos se adapten y se sometan a él, también los bienes particulares son armonizables y compatibles con el bien común, bajo la correspondiente condición de que, en efecto, le estén subordinados. Todavía más: el bien común no solamente no excluye al bien particular, sino que además exige que cada ciudadano tenga el suyo. Esto resulta fácil de entender cuando se piensa en una situación en la que nadie pudiese disponer privadamente de ninguna clase de bien propio. Tal situación sería, indudablemente, un mal común, es decir, un efectivo y verdadero mal de todos, incluyendo a la autoridad, que habría de cargar con el deber de suministrar en cada momento a cada ciudadano los medios necesarios para satisfacer las necesidades respectivas. Esto nos hace ver que lo verdaderamente bueno para todos es que cada uno pueda disponer personalmente de un cierto bien privado. Y justamente por su carácter universal, esta última afirmación lleva consigo una condición ineludible de su posibilidad misma, a saber, que cada cual respete los derechos que tienen los demás, de tal manera que, si no lo hace, sea convenientemente sancionado. La necesidad de esta sanción es, por tanto, una exigencia del propio bien común, en la medida en que éste mismo exige, para mantener la justicia, que quien posee un bien particular con detrimento

de los demás ciudadanos, reciba su merecido. Pero ello, en vez de querer decir que todos los miembros de la sociedad tengan que carecer de bienes particulares, significa justamente lo contrario: que todos deben tenerlos, y concretamente de tal modo que a nadie se le consienta perjudicar a nadie.

La exacta comprensión del bien común no puede ser meramente negativa. Cierto que este bien lleva consigo algunas limitaciones, que son las mismas que la convivencia implica. Sin embargo, esencialmente hablando, el bien común debe ser concebido de un modo positivo, ya que se trata de un bien y no de un mal. Situándonos en esta perspectiva se nos hace patente la verdad de que, para cada uno de los hombres, es un bien el poder disponer personalmente de los medios precisos para mantener y hacer su vida, no sólo en lo que concierne a las necesidades materiales, sino también en lo que se refiere a su índole o naturaleza de persona.

Finalmente, conviene examinar la relación jerárquica entre el bien particular y el bien común. A este propósito, S. Tomás, recogiendo igualmente en este punto las ideas de Aristóteles, atribuye al bien común la primacía, con la única salvedad de que la comparación sea establecida dentro de un mismo plano de bienes. «Si un mismo bien puede valer para un solo hombre o para toda la sociedad, evidentemente es mucho mejor y más perfecto decidirse por lo que es bueno para ésta que por lo que lo es para aquél. No cabe duda de que el amor que debe existir entre los hombres autoriza a procurar también lo que es bueno para uno sólo. Pero es mucho mejor y más divino que se actúe en beneficio de todos (…). Y ello es más divino en el sentido de que significa una mayor semejanza con Dios, que es la última causa de todos los bienes»[38]. La misma tesis viene a formularse de un modo compendioso en el siguiente texto: «El bien de la sociedad es mayor que el de una parte de ella, aunque es menor que el bien extrínseco al que se ordena la sociedad»[39]. Así pues, las tergiversaciones resultan, en definitiva, dentro de esta materia, de no tener en cuenta que el bien de la sociedad como sociedad es superior al de cualquiera de sus partes precisamente en tanto que son partes.

IV. LA PRIMACÍA DEL BIEN COMÚN Y LA DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA

Uno de los aspectos de la problemática del bien común que de hecho han sido tratados con la más perniciosa ambigüedad es el de la primacía de este bien, y ello en virtud de su aparente antagonismo con el principio de la dignidad de la persona humana. En nombre de esta misma dignidad se relativiza con frecuencia, cuando no es que en absoluto se la niega, la regla de la primacía del bien común, indispensable para el recto orden de la convivencia. Todo viene, en definitiva, de un equívoco, sin cuya aclaración son lógicamente inevitables otras ambigüedades secundarias. Ese equívoco primario y radical es el que estriba en creer que la primacía del bien común es tanto como la superioridad de este bien sobre la dignidad de la persona humana. Y, para ser completos, hay que advertir, además, que es esa misma creencia la que está en la base del ataque de las

diversas formas del «totalitarismo» a la dignidad personal de nuestro ser, al menos tal como esta dignidad es concebida en el pensamiento cristiano. Lo cual quiere decir que lo que en el fondo no se entiende por una y otra parte es que la primacía del bien común y la dignidad de la persona humana puedan ser mutuamente compatibles sin someterlas a ningún tipo de rectificación.

Todo el sentido de las consideraciones subsiguientes es que los dos principios en cuestión no sólo son mutuamente compatibles en virtud de su esencia —por tanto, sin necesidad de añadirles ni de quitarles nada—, sino que además se exigen entre sí, justamente también de una manera esencial. Para mostrarlo, comencemos por ver que el bien común incluye y presupone el debido respeto a la dignidad de la persona humana. La cosa se hace patente cuando se advierte que esta dignidad no es en sí misma un bien particular, sino precisamente un bien común. La dignidad de la persona humana no es un bien poseído en exclusiva por un hombre determinado o por algún tipo determinado de hombres, sino al contrario, un bien que todos los hombres tienen, ni más ni menos que porque son personas. Por consiguiente, el respeto a la dignidad de la persona humana es, en sí mismo y sin necesidad de ninguna otra cosa, respeto a un bien común, concretamente a un bien que de un modo esencial es poseído por todos y cada uno de los miembros de la sociedad civil.

A la luz de estas consideraciones se pone de manifiesto que lo que la primacía del bien común significa ante todo, y en orden a la dignidad de la persona humana, es que por encima del respeto a la categoría particular de un hombre determinado o de un determinado grupo de hombres, está el respeto a la dignidad común a todos los seres humanos; de suerte que, en cualquier caso de conflicto, hay que posponer aquélla a ésta. Con ello, evidentemente, no se hace ninguna restricción a la norma de la dignidad de la persona humana, sino que se la toma en toda la plenitud e integridad de su alcance. Es precisamente lo contrario lo que supondría una restricción de esa norma, puesto que la dignidad de que se trata es la que pertenece al hombre en general y no la que particularmente corresponda a este o a aquel hombre.

Dicho de otra manera: la subordinación al bien común es, ante todo y esencialmente hablando, la única forma de respetar sin excepciones la dignidad de todos y cada uno de los miembros de la sociedad civil. Pero entonces es claro que lo que se subordina al bien común no es la dignidad de la persona humana, sino, sencillamente, los bienes particulares. En el epígrafe anterior se ha señalado que el bien común no impone la negación de todo bien particular, sino tan sólo la del bien particular que se le opone. Lo mismo se concluye si se parte de la dignidad de la persona humana. El respeto genérico o común a esta esencial dignidad sólo exige excluir los bienes particulares que se oponen a ella, o sea, los que son lesivos de la justicia social a la que todos los hombres tienen igual derecho, precisamente porque, al ser todos personas, nadie está moralmente facultado para reducir a nadie a la condición de un simple instrumento o medio para su propio bien particular.

Análogamente, hay que observar aquí que la primacía del bien común no se opone tampoco al verdadero sentido del principio según el cual «la sociedad es para las

personas y no las personas para la sociedad» (*civitas propter cives, non cives propter civitatem*). Para que tal oposición se diera sería preciso identificar a las personas con sus respectivos bienes particulares, confundiendo, por tanto, la dignidad de aquéllas con el valor de éstos, y asimismo haría falta que la ordenación de la sociedad a *las* personas fuese abusivamente concebida de un modo restrictivo, es decir, como una ordenación a *determinadas* personas y no a otras, ya que, de lo contrario, hay que admitir la subordinación al bien común, o, lo que es lo mismo, la primacía de este bien.

Tras estas aclaraciones, sólo queda por ver que la dignidad de la persona humana no sólo no se deprime, sino que encuentra su mejor expresión ética, en el deber de subordinarse —mejor sería decir sobreelevarse— al logro del bien común. A diferencia del animal, posee el hombre la capacidad de abrirse, cognoscitiva y volitivamente, a lo común, a lo que trasciende la concreción del individuo. Los meros animales sólo apetecen su bien particular; no tienen luces para trascenderlo. Pero el hombre se encuentra facultado para llegar a elevarse al bien común, y cuando se cierra a este bien y lo pospone al mero bien privado se animaliza voluntariamente y hace traición a su índole de persona. Para pensar lo contrario habría que suponer, en este orden de los valores éticos, que la dignidad de la persona humana consiste en el egoísmo.

En resolución, sólo puede haber conflictos aparentes entre el bien común y la dignidad de la persona humana, o lo que es igual: para que los conflictos puedan darse, es imprescindible que se trate de un falso bien común o de una falsa dignidad del hombre. En este sentido se mueven las siguientes afirmaciones de Pío XII:

> «El verdadero bien común se determina y resume […] por la naturaleza del hombre, con su armónico equilibrio de derechos personales y obligaciones sociales, y en idéntica medida por el fin de la sociedad determinado también por esa misma naturaleza humana […]. Por lo que toca a los valores más altos, que sólo la colectividad y no el individuo aislado puede realizar, también ellos son en definitiva queridos por el Creador para el hombre, para su pleno desarrollo natural y sobrenatural y para el acabamiento de su perfección»[40].

[27] Pío XII: *Alocución a la Acción Católica Italiana*, 29 mayo 1945.

[28] J. Messner: *La cuestión social*, Rialp, Madrid, 1960, p. 355.

[29] S. Mª. Ramírez: *Doctrina política de Santo Tomás*, Instituto social León XIII, Madrid, 1951, pp. 35-36.

[30] León XIII: Enc. *Rerum novarum*, n. 25.

[31] San Agustín: *De Civit*., 19, 15.

[32] Santo Tomás: *Sum. Theol.*, 2-2, q. 29, a. 1. ad. 1.

[33] *Idem*, 2-2, q. 66, a. 8.

[34] Pío XI: *Quadragesimo anno*, n. 62.

[35] Juan XXIII: *Encíclica Mater et Magistra*, nn. 175-176.

[36] Pío X: *Singulari quadam*, 24 septiembre 1912.

[37] Santo Tomás: *Sum. Theol.*, 2-2, q. 58, a. 7, ad. 2.

[38] Santo Tomás: *In Ethicor.*, lib. I, lect. 2, n. 30.

[39] Santo Tomás: *Sum. Theol.*, 2-2, q. 39 a. 2, ad. 2.

[40] Pío XII: *Mit brennender Sorge*, 1937, n. 30.

Los derechos del hombre y la dignidad de la persona humana

Como el lector seguramente sabe, este año se cumple el XX aniversario de la declaración (o, más exactamente, ratificación) de los derechos humanos por la Asamblea General de las Naciones Unidas (París, diciembre de 1948). Con este motivo ha habido una abundante serie de comentarios de muy variada especie, que, como es natural, han provocado a su vez muy diversas reacciones. Por un lado, hay quien piensa que es inútil el proclamar solemnemente unos derechos que todo el mundo conoce, y que lo que hace falta es que sean respetados de verdad. Otros, con un afán moralizante que tal vez se pasa de la raya, creen que es inoportuno y pernicioso el recordarle al hombre sus derechos cuando lo que hay que hacer, precisamente, es urgirle y predicarle sus deberes. Y ha habido también, por último, quienes aprovecharon la ocasión para «interpretar» esos derechos del modo más favorable y conveniente a sus particulares opiniones políticas.

En realidad, la última actitud ha sido la más frecuente, y extrañarse de ello sería una ingenuidad superlativa y un evidente desconocimiento de los resortes más elementales de la psicología humana. Porque, en efecto, el hombre está hecho así: como si gozara del derecho de interpretar a su gusto sus derechos. Perdóneme el lector lo alambicado, y tal vez retorcido, de esta última afirmación. Lo que quiero decir es que en definitiva es muy humano que cada cual conciba sus derechos en función de sus propias opiniones e incluso de sus particulares intereses. Lo cual de ningún modo significa que sea imposible una declaración universal y objetivamente valedera de los derechos del hombre, ni siquiera, tampoco, que la que la ONU ha formulado carezca de ese valor. Se trata, sencillamente, de que no hay por qué escandalizarse —de hecho, hasta podría ser un efectivo «escándalo farisaico» y no una pura y simple ingenuidad— de que, sobre la base o denominador común de dicha «declaración», cada hijo de vecino se decida a poner el numerador diferencial de sus particulares opiniones.

A pesar de esto, y con muchísima razón, el lector se puede preguntar: ¿pero es que acaso no es bastante clara la declaración que hizo la ONU? A esta pregunta el opinante que suscribe se atreve a responder, por cuenta propia, de la siguiente manera: las

fórmulas propuestas por la ONU son, efectivamente, todo lo claras que cabe desear; lo que ocurre es que el plano en que se mueven esas fórmulas es evidentemente diferente del plano en el que se inscriben los programas políticos que tratan de llevarlas a la práctica y que a su vez, como es archisabido, también son muy distintos entre sí. O dicho de otra manera: entre los derechos incluidos en el documento cuyo vigésimo aniversario celebramos, no hay forma de encontrar, ni aun mirando con lupa, uno sólo que estribe en otorgarle a algún credo político el privilegio de poder pasar como un dogma inapelable e infalible. Y se comprende muy bien que no haya tal privilegio. Sería sencillamente inconcebible que, proclamando el derecho a la libertad y a la búsqueda personal de la verdad, la Asamblea en pleno de las Naciones Unidas le atribuyese a alguien el monopolio del tino y la prudencia en la instrumentación política de esos mismos derechos.

Por consiguiente, quedan claras también estas dos cosas: primera, que lo que todo el mundo tiene que respetar —ya que se trata de una declaración «universal», hecha en nombre de todos y para todos— es, según la ONU, la totalidad de los principios que ella formula de una manera general, pero de cuya aplicación política concreta en los diversos tiempos y lugares jamás ha dicho —al menos, uno nunca la ha oído— una sola palabra que signifique la «consagración» de algún sistema o régimen determinado; segunda, que, por lo tanto, nadie está facultado para convertir el debido respeto que los demás han de guardar a sus opiniones, en el privilegio de hacer de éstas las únicas admisibles.

Naturalmente, ambas cosas suponen, como una indispensable condición, el respeto a la dignidad de la persona humana, ya que es éste el principio en el que se basa y se compendia la totalidad de los derechos del hombre. ¿Hasta qué punto —cabe preguntarse — es respetada en la práctica esa dignidad por cada uno de los países miembros de la ONU? He aquí una pregunta que el lector tiene indudable derecho a formularse, pero cuya respuesta viene en último término condicionada por las ideas políticas de cada cual. Por consiguiente, dejaremos intacta la cuestión. En realidad, es mucho más importante otra pregunta que con frecuencia queda desatendida: la que afecta al «sentido» de la dignidad de la persona humana. ¿En qué consiste, en suma, esta dignidad tan traída y llevada por todas partes? ¿No corremos el riesgo de hablar de ella de una manera demasiado vaga y acaso un tanto retórica?

En la práctica, la idea de la dignidad de la persona humana funciona primordialmente como una especie de recurso polémico o, al menos, como un cierto escudo protector. Cuando apelamos a esta dignidad, lo hacemos, la mayor parte de las veces, para defender nuestros derechos frente a alguna determinada tiranía, efectiva o presunta. Y ello es perfectamente comprensible porque la dignidad de la persona humana es compatible con la existencia de la autoridad, pero no con el abuso del poder. Lo cual revela que la categoría propia del hombre —la que se afirma al proclamar su dignidad— se expresa por la diferencia que éste tiene con los seres carentes de racionalidad y libertad: una diferencia, claro es, que hay que reconocer en todo hombre y no tan sólo en los que tienen el Poder o algo que de hecho lo equivalga.

Todo ello es completamente lógico y se funda, de un modo bien visible, en el concepto

de la «naturaleza humana», que nos distingue de los animales, a la vez que nos da a todos los hombres una profunda y esencial identidad, a la que hay que atender no menos que a las innegables diferencias que entre nosotros existen. Ahora bien, lo que ya no es tan lógico es la versión «individualista» de lo que venimos diciendo. Cierto que la sociedad es para el hombre y no el hombre para la sociedad. En este punto el liberalismo tiene toda la razón, aunque hay que añadir que no toda la razón se reduce a ese punto y que la idea que en él está patente no ha surgido de la mentalidad liberal, sino de la concepción cristiana de la vida. Pero, sobre todo, lo que no tiene nada que ver con esa idea es que la dignidad de la persona humana pueda «autorizar» al individuo a refugiarse en su interés privado y a no preocuparse de otra cosa que de su mero bien particular.

En el fondo, esa «autorización» es un permiso que conceden a gusto las tiranías más inteligentes. Para éstas, en efecto, lo que las personas privadas han de hacer es ceñirse al cuidado de sus intereses y no pretender inmiscuirse en la gestión de los asuntos públicos. ¿Responde esta concepción a algún derecho que de veras se base en la dignidad de la persona humana?

Para poder contestar a esta pregunta de un modo afirmativo, habría necesariamente que admitir que la dignidad propia del hombre es compatible con una auténtica vocación de esclavitud. No se tema el lector que me haya deslizado por la fácil pendiente de las declamaciones oratorias. La cosa es menos solemne y se apoya, realmente, en el testimonio histórico y no en una vaga y lírica filantropía. El esclavo del que hablan las historias no estaba desprovisto del derecho a procurar su propio bien privado. Lo que le definía estrictamente, y de un modo esencial, era la prohibición de intervenir en los asuntos públicos. Así, pues, si en él no se respetaba la dignidad de la persona humana, no era tanto porque privadamente fuese maltratado, cuanto porque no se le reconocía ningún derecho a poder ocuparse del bien común, adscrito a la actividad del ciudadano, que era precisamente el hombre libre.

Es decir, que la libertad y el derecho a preocuparse de algo más que del puro y simple bien privado han ido juntos durante un largo trecho de la Historia, como dos caras de una misma medalla. Por eso, cuando se fue extinguiendo la esclavitud como figura oficial, el derecho a participar en los asuntos de la vida civil vino a quedar implícito, al menos «en teoría», como una parte de la capacidad jurídica de todos los ciudadanos. Sin embargo, en la práctica, ni las autoridades recabaron tal participación en la forma debida, ni la mayoría de los ciudadanos han puesto empeño en ella, aunque de vez en cuando acudan a las urnas a votar. De modo que si por una parte cabe hablar, en ese mismo sentido, de una esclavitud hábilmente impuesta desde arriba, por otro lado hay que reconocer que también puede haber «esclavos voluntarios» por dejación de auténticos derechos.

De ahí que haya que pensar que la dignidad de la persona humana se puede definir, en íntima unidad con la condición social del hombre, como la facultad que en éste existe de ejercer la libre iniciativa en los asuntos de la vida pública. Y la verdad es que no se trata únicamente de un puro y simple derecho. Porque aislarse en el bien particular es abdicar de la categoría propia del hombre. A menos que se pretenda que no es libre quien procura algo más que su interés privado, y que la dignidad de la persona humana —no su

debilidad— consista precisamente en encerrarse en los estrechos límites del individuo.

Doctrina social cristiana

I. INTRODUCCIÓN

En su acepción más propia, es la doctrina social expresamente formulada por la Iglesia y provista, por tanto, de la autoridad de su Magisterio. Junto a esta acepción, hay otras dos, gradualmente más amplias: *a)* la del conjunto del pensamiento social de los católicos en sus diversas manifestaciones (por consiguiente, también las que no poseen la autoridad del Magisterio eclesiástico); *b)* la que incluye, además, las concepciones de los restantes cristianos.

En el presente estudio, la voz «doctrina social cristiana» será tratada preferentemente en el primero de estos tres sentidos, sin que ello signifique que se excluyan los otros o que no se tenga en cuenta su valor. El motivo de esta preferencia es que las enseñanzas que responden a la primera acepción, sobre ser las más originarias históricamente hablando, constituyen también, desde un punto de vista sistemático, el esquema más elaborado y coherente.

Los términos doctrina social de la Iglesia y doctrina social católica no surgen hasta Pío XII[41]. En León XIII y Pío XI las fórmulas, evidentemente más genéricas, de «filosofía cristiana» y «filosofía social» aparecen en contextos esencialmente idénticos y cuyo fin es también, sin duda alguna, el de la doctrina social cristiana. Sin embargo, ya en Pío XI se encuentra una distinción entre la «*doctrina de re sociali et oeconomica*» y la «*disciplina socialis catholica*»; distinción que expresa la existente entre las enseñanzas sociales de la Iglesia y las investigaciones que, por su propia cuenta y responsabilidad, llevan a cabo los católicos para aplicar las enseñanzas de aquélla a las necesidades que el transcurso del tiempo va presentando. La diferencia señalada por Pío XI no sólo no significa una desvalorización de las investigaciones privadas de los católicos, sino que de un modo expreso se acompaña de un caluroso elogio de las mismas; pero es claro, a la vez, que no les atribuye, en modo alguno, la autoridad del Magisterio eclesiástico. La misma idea se encuentra en las siguientes palabras de Pío XII en su Discurso al IV Congreso de la Universidad Gregoriana: «Este Instituto se propone enseñar la doctrina social de la Iglesia, cuyos puntos principales están contenidos en los documentos de la

Santa Sede […]. Es preciso recordar lo que ya hemos dicho sobre la enseñanza de la fe católica y las escuelas teológicas, y cuidar de no confundir la auténtica doctrina de la Iglesia con las distintas posiciones propias de cada escuela. Estos dos aspectos deben ser distinguidos con suma atención»[42]. Comentando estas afirmaciones de Pío XII, observa E. Guèrry: «La doctrina social de la Iglesia no es un programa ya hecho que sólo hubiera que llevarlo a la práctica. Hombres cristianos tendrán que elaborar un programa de acción concreta, el cual, bien que siempre refiriéndose a esta doctrina, comportaría, lo mismo en el plano de las concepciones que en el de las aplicaciones, orientaciones cuya responsabilidad recaerá plenamente en los laicos»[43]. O como dicen J. Y. Calvez y J. Perrin: «Los trabajos de los sociólogos y los teólogos no gozan de más autoridad que la calificación de sus autores»[44].

Antes de pasar al desarrollo de los principales puntos de este artículo, es conveniente aclarar lo que la voz «social» significa realmente dentro de la expresión doctrina social cristiana. También aquí podría ser oportuna la distinción entre las acepciones amplias y las estrictas. Yendo, sin embargo, a lo esencial, hay que decir que, en su sentido más propio, la voz «social» significa en nuestro caso todo lo concerniente a las relaciones entre los hombres, en tanto que interferidas o mediadas por condicionamientos económicos. Ahora bien, como el signo de la doctrina en cuestión es de índole moral y no de carácter técnico (más adelante examinaremos este punto con todo el detenimiento necesario), la voz «social» expresará aquí, por tanto, lo que concierne a esas relaciones humanas económicamente mediadas, pero desde la perspectiva de la ética (natural y sobrenatural) y no desde el peculiar ángulo de visión de los saberes meramente positivos.

II. LA COMPETENCIA DE LA IGLESIA EN MATERIA SOCIAL. FUNDAMENTO Y LÍMITES

Desde la aparición de la encíclica *Rerum novarum* (1891), la Iglesia ha manifestado ininterrumpidamente su derecho y su deber de intervenir en materia social, estableciendo para ello una enseñanza, a la cual considera como parte integrante de la concepción cristiana de la vida. En su aspecto meramente cronológico, esta actitud de la Iglesia surge, de una manera muy concreta, con ocasión de las graves dificultades provocadas por la «cuestión social» en el pasado siglo; pero en lo que atañe al contenido de su doctrina social, la actitud de la Iglesia es radicalmente dependiente de las enseñanzas evangélicas, constituyendo un efectivo desarrollo y una aplicación homogénea de las mismas, en orden a los problemas planteados por las nuevas necesidades de los tiempos. La preocupación social no sólo no es patrimonio exclusivo de la Iglesia, sino que ni siquiera dentro del cristianismo pertenece únicamente a los católicos. En el pensamiento protestante hay muestras indiscutibles de esta preocupación. Cierto que, inicialmente, al supeditar el luteranismo la Iglesia al Estado, y el calvinismo el Estado a la Iglesia, la misión social propia de ésta quedó completamente oscurecida y, por lo mismo, sin verdaderas posibilidades de elaborar una doctrina social correspondiente a su cometido

específico. Pero también es cierto que en el pensamiento protestante se ha producido de hecho, y en varias ocasiones, como en una fuerte reacción, un profundo interés por extraer y llevar a la práctica las implicaciones sociales del Evangelio; de modo que, aunque un teólogo tan relevante como Karl Barth haya propugnado la indiferencia religiosa ante el mundo, Harnack cifra, en cambio, el resurgimiento de las llamadas Iglesias evangélicas en su atención a la cuestión social; y ulteriormente fueron apareciendo diversas orientaciones, como, por ejemplo, el movimiento *Life and work*, con los Congresos de Estocolmo (1925) y Oxford (1937), que subrayan cada vez más las consecuencias que la fe y la moral cristiana tienen en el orden social, llegando en ocasiones incluso a formulaciones desenfocadas.

Lo que evidentemente no se da en el pensamiento protestante es la coherencia y la continuidad doctrinal que se perciben en la enseñanza social de la Iglesia romana. Esto no quiere decir que no haya, a su vez, entre los católicos, diferencias de matiz y orientación. Pero lo que ahora importa en este punto es que el Magisterio de la Iglesia ha permanecido idéntico en su actitud ante el derecho y el deber de intervenir en materia social, partiendo de una concepción que distingue, aunque no separa, los aspectos sobrenaturales y los naturales de la vida del hombre. Tal es la línea que se mantiene sin rupturas desde la *Rerum novarum* (véase, por ejemplo, n. 12) hasta la *Populorum progressio*. «Fundada —dice Pablo VI— para establecer desde aquí abajo el Reino de los cielos y no para conquistar un poder terrenal, la Iglesia afirma claramente que los dos campos son distintos, de la misma manera que son soberanos los dos poderes, el eclesiástico y el civil, cada uno en su terreno. Pero, viviendo en la historia, la Iglesia debe escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio. Tomando parte en las mejores aspiraciones de los hombres y sufriendo al no verlas satisfechas, desea ayudarles a conseguir su pleno desarrollo, y esto precisamente porque ella les propone lo que posee como propio: una visión global del hombre y de la humanidad» (n. 13).

Ahora bien, los documentos pontificios no sólo afirman el derecho y deber en cuestión, sino que señalan, además, su fundamento. Esencialmente, éste presenta dos modalidades: una indirecta y otra directa. El fundamento indirecto lo suministra la consideración de las dificultades que una deficiente estructura de la vida social puede acarrear para la salvación de los hombres, que es el cometido específico y propio de la Iglesia. Y el fundamento directo es el interés positivo que ésta tiene en el desarrollo social de la humanidad. Es decir: no se trata tan sólo de eliminar lo socialmente negativo (en función de sus evidentes repercusiones en la salvación de las almas), sino también de estimular lo socialmente positivo, en virtud de su propio valor intrínseco.

Por lo que toca a la primera razón, es bien significativo el siguiente pasaje de Pío XII:

> «De la forma dada a la sociedad, de acuerdo, o no, con las leyes divinas, depende el bien o el mal de las almas […]. Ante estas consideraciones y precisiones, ¿cómo podría ser lícito a la Iglesia, madre amante y solícita del bien de sus hijos, permanecer indiferente espectadora de sus peligros, callar o fingir que no ve condiciones sociales

que, a sabiendas o no, hacen difícil o prácticamente imposible una conducta de vida cristiana, guiada por los preceptos del Sumo Legislador?»[45]

Claro está que al subrayar así la competencia de la Iglesia, lo que no hace Pío XII es proponer que se aplace su misión específica hasta que se hayan conseguido unas condiciones sociales óptimas; por el contrario, en otro texto aclara Pío XII, expresamente, que «no se puede sacar la conclusión de que la Iglesia deba comenzar por prescindir de su misión religiosa y procurar, ante todo, el saneamiento de la miseria social»[46]. Sería, por tanto, una deformación o un falseamiento el distinguir etapas en la intervención de la Iglesia en este punto, si por ello se entiende la admisión de prioridades cronológicas entre la competencia formalmente sobrenatural y la social. Ninguna de ellas precede, temporalmente hablando, a la otra, sino que ambas se implican entre sí. Lo que tiene sentido es solamente la prioridad de rango del comportamiento espiritual, ya que, si bien es cierto que la Iglesia misma reconoce las graves dificultades que unas condiciones sociales deficientes oponen a la vida del espíritu, también hay que tener en cuenta, al propio tiempo, todo lo que la Iglesia ha dicho sobre la imposibilidad de un verdadero perfeccionamiento social, si la conciencia y la conducta de los hombres no están regidas por los supremos valores del espíritu. «Ese orden que Nos deseamos tan ardientemente y procuramos con tanto afán, quedará enteramente manco e imperfecto si las actividades humanas todas no cooperan en solidario esfuerzo a imitar y, en la medida posible dentro de las fuerzas de los hombres, a reproducir la admirable unidad del plan divino»[47].

En lo que atañe al fundamento directo (es decir, al interés positivo que, como antes se dijo, tiene la Iglesia en el progreso social), señala Pío XI: «La irresistible aspiración a encontrar, incluso en la tierra, la felicidad conveniente, ¿no ha sido puesta en el corazón del hombre por el Creador de todas las cosas? ¿Y no ha reconocido y favorecido siempre el cristianismo todos los justos esfuerzos de la verdadera civilización y del progreso auténtico para el perfeccionamiento y el desarrollo de la humanidad?»[48] Es claro que en este pasaje el progreso social no está considerado desde el punto de vista de la eliminación de los obstáculos a las dimensiones superiores de la vida humana, sino como algo provisto de un valor intrínseco: por tanto, como un bien en sí mismo y no tan sólo como un simple medio.

Una vez declarados los fundamentos de la competencia de la Iglesia en materia social, quedan aún por ver los límites de la intervención doctrinal respectiva. (Acerca de la intervención no doctrinal, sino formal y propiamente activa, no hay que tratar aquí, ya que el objeto del presente estudio es solamente la doctrina social cristiana; y, por lo demás, es claro que la Iglesia está facultada para llevar a la práctica, en la medida de sus fuerzas, la caridad social que ella misma predica a todos los hombres y más particularmente a los cristianos.) La cuestión de la que ahora hay que ocuparse consiste, por tanto, en esto: ¿hasta dónde se extiende la competencia del Magisterio eclesiástico en materia social? Esta cuestión procede, sencillamente, de que el problema social no sólo puede enfocarse desde el punto de vista de los valores morales que la Iglesia custodia y a cuyo través juzga, sino también desde una perspectiva «técnica» (la economía incluye

evidentemente esta perspectiva) y desde el peculiar ángulo de visión de la prudencia política. Esta última no es en sí misma una doctrina o cuerpo de enseñanzas universales, sino una virtud que exige la atención a las concretas y cambiantes circunstancias de la vida civil, aunque siempre aplicando las normas inmutables de la verdad moral (lo contrario sería «maquiavelismo»).

Pues bien, comenzando por la técnica, la actitud de la Iglesia consiste en no inmiscuirse en los asuntos que sean de veras puramente técnicos (y justo por esta razón, no por ninguna excepción en favor de la economía); de suerte que, al mismo tiempo, sigue recabando sus derechos en todo lo que concierne a las dimensiones morales de la vida social. «A ningún precio —sostiene Pío XI— puede abdicar la Iglesia la carga que Dios le ha confiado y que le obliga a intervenir, no ciertamente en el dominio técnico, respecto al cual carece de competencia y de medios idóneos, sino en todo lo que atañe a la ley moral»[49]. Se trata, pues, de un respeto a la verdadera autonomía de la técnica, junto con una clara repulsa del «imperialismo» de ella. «Aun cuando la economía y la disciplina moral —advierte también Pío XI— tengan, cada cual en su ámbito, principios propios, es erróneo, sin embargo, que el orden económico y el moral sean tan distantes y ajenos entre sí, que bajo ningún aspecto dependa aquél de éste. Las leyes llamadas económicas […] establecen, desde luego, con toda certeza, qué fines no, y cuáles sí, se pueden alcanzar, y con qué medios puede desenvolverse la actividad humana en el orden económico; pero también la razón, apoyándose igualmente en la naturaleza de las cosas y del hombre individual y socialmente considerado, demuestra claramente que a ese orden económico, en su totalidad, le ha sido impuesto un fin por Dios Creador»[50].

De una manera análoga, la actitud de la Iglesia consiste en no inmiscuirse tampoco en los asuntos que corresponden propiamente a la prudencia política:

> «La Iglesia —afirma Pío XI— no se atribuye el derecho de intervenir sin razón en la conducción de los asuntos temporales y puramente políticos; pero su intervención es legítima cuando trata de evitar que la sociedad civil tome pretexto de la política para restringir de cualquier modo los bienes superiores de los que depende la salud eterna de los hombres, o para lesionar los intereses espirituales, valiéndose de leyes y decretos inicuos, o atentando gravemente a la constitución divina de la Iglesia, o, finalmente, para atropellar los derechos que en la sociedad posee el mismo Dios»[51].

Naturalmente, la política implica unos preceptos morales de valor permanente y universal, que han de ser respetados, pero cuya concreta forma de aplicarse a las diversas circunstancias de tiempo y de lugar no corresponde a la Iglesia el formularla, sino al poder civil. Así, pues, la aplicación de los principios no forma parte del contenido positivo de la enseñanza social de la Iglesia. Aunque ésta tiene el derecho y también el deber, digámoslo así, «negativos», de repudiar las fórmulas que se opongan a aquéllas (puesto que no le puede ser indiferente que sus mismos principios sean traicionados o violados en la práctica), no se atribuye a sí misma, sin embargo, las funciones que debe desempeñar la sociedad civil, a la que la Iglesia, desde su propia competencia, ayuda,

pero no suplanta.

III. LA DOBLE FUENTE DE LA DOCTRINA SOCIAL CRISTIANA: LA REVELACIÓN Y EL DERECHO NATURAL

Las mismas razones que justifican la existencia y delimitan asimismo el alcance de la doctrina social cristiana, llevan también a considerar la Revelación y el Derecho natural como las fuentes de que esta doctrina brota. En último término, la doctrina social cristiana se fundamenta en los designios divinos respecto del hombre; y estos designios están contenidos en la Revelación y en el Derecho natural, que tienen a Dios por autor.

Al ocuparnos aquí de la Revelación y del Derecho natural en cuanto fuentes de la doctrina social cristiana, nos limitamos, sin duda, a un aspecto muy definido, que no pretende agotar la esencia de ambos. Dicho de otra manera: ni la Revelación ni el Derecho natural consisten sólo en su carácter de fuentes de la doctrina social cristiana, ni tan siquiera de la que la Iglesia establece de una manera explícita. Pero es verdad, en cambio, que no sólo la Iglesia, sino también muchos de los cristianos que se han ocupado del asunto, invocan, para justificar su doctrina, esa doble fuente. La razón última de que procedan de ese modo ya ha sido expuesta al señalar que la doctrina social cristiana se fundamenta en los designios de Dios sobre el hombre, contenidos en la Revelación y en el Derecho natural. Consideremos, ante todo, la Revelación, desde el punto de vista de la dimensión «social» que aquí está en juego. La ley del Antiguo Testamento «contiene —dice I. Giordani— óptimas disposiciones en favor de los pobres, huérfanos, levitas, siervos y forasteros; sabía que el necesitado no desaparecería nunca de la faz de la tierra; por tanto, mandaba: abre tu mano a tus hermanos, al necesitado y al pobre de la tierra (Dt 15, 11). Y sobre ese mandato o exhortación vuelve mil veces la Escritura, clamando contra el escándalo de una miseria que padece hambre junto a una opulencia que dilapida, y recordando el origen de la riqueza, dada por Dios en gestión a los particulares, pero para el consumo universal»[52]. Pero, sobre todo, hay en el Antiguo Testamento un principio fundamental de la antropología que inspira a la doctrina social cristiana: la concepción del hombre como «imagen de Dios». De este principio deriva inmediatamente el de la dignidad de la persona humana, en el que a su vez se basan todos los derechos y deberes que la Iglesia, y el pensamiento cristiano en general, reconocen al hombre.

El Nuevo Testamento confirma y sobreeleva la dignidad de la persona humana, cifrándola en la categoría de la «filiación divina». Y, paralelamente, más allá de la dimensión de la justicia, establece el principio de la caridad, que, por su parte, confirma y sobreeleva las exigencias éticas naturales de las relaciones de los hombres entre sí. Cuando la Iglesia habla de la fraternidad universal de éstos y de las consecuencias que de ello se desprenden para la doctrina social cristiana, la raíz más profunda de su pensamiento se encuentra en la hermandad de los hombres con Cristo, hecha posible por la Encarnación. Por consiguiente, el núcleo fundamental de la doctrina social cristiana

reside en estas ideas de la Revelación, de la que a su vez la Iglesia es custodia e intérprete, no solamente como titular del respectivo derecho, sino también como sujeto primario del correspondiente deber.

La causa de que la Iglesia apele, además de a la Revelación, al Derecho natural, es el carácter manifestativo, que éste tiene, de la voluntad divina sobre el orden social. En este sentido habla Pío XII «del orden inmutable que Dios Creador y Redentor ha promulgado por medio del Derecho natural y de la Revelación, doble manifestación a la que ya se refirió León XIII […]. Y con razón, porque los dictámenes del Derecho natural y las verdades de la Revelación nacen, por diversa vía, como dos arroyos de agua no contrarios, sino concordes, de la misma fuente divina, y porque la Iglesia, guardiana del orden sobrenatural cristiano en el que convergen naturaleza y gracia, tiene que formar las conciencias, incluso las de aquellos que están llamados a buscar soluciones para los problemas y deberes impuestos por la vida social»[53].

No cabe duda de que el título que más específicamente justifica la competencia social de la Iglesia es la índole de ésta como custodia e intérprete de la Revelación. De ahí que sea también la Revelación la fuente capital y primordial de la doctrina social cristiana. Pero ello no significa que el Derecho natural sea irrelevante para esta misma doctrina. Por el contrario, las exigencias ético-sociales de la naturaleza humana sólo pueden ser menospreciadas por una actitud «fideísta» que nada tiene que ver con el pensamiento de la Iglesia sobre las relaciones entre la fe y la razón. «Es bien conocida la importancia (advierte, a este propósito, Pío XII) que la Iglesia concede al poder que la razón humana tiene […] para expresar justamente la ley inscrita por el Creador en el corazón de los hombres.»[54]

De todo ello resulta que al apoyarse a la vez en la Revelación y en el Derecho natural, la doctrina social cristiana se beneficia tanto de las luces sobrenaturales como de las naturales, de que el hombre dispone y cuyo último origen se encuentra en el mismo Dios. Pero igualmente resulta comprensible que, dado el hecho de la falibilidad (no esencial falsedad) de la razón humana, la Iglesia considere por su parte al Derecho natural como algo cuya recta interpretación no debe abandonarse a las opiniones individuales, sino que ha de ser establecida, siempre que resulte necesario, por el mismo Magisterio al que compete el custodiar e interpretar los datos de la Revelación. «La competencia de la Iglesia —observa también Pío XII— no se limita, como suele decirse, a las cosas estrictamente religiosas, sino que se extiende a la totalidad de la materia de la ley natural, a sus principios y a sus proyecciones e interpretaciones en todo lo que concierne a su aspecto moral.»[55]

IV. LOS DOCUMENTOS SOCIALES PONTIFICIOS

En un sentido más amplio que el que conviene a la Revelación y al Derecho natural, son también fuentes de la doctrina social cristiana los documentos sociales pontificios, especialmente las encíclicas «sociales». La importancia de estos documentos para la

fijación de la doctrina social cristiana se desprende de todas las consideraciones que, tanto en el epígrafe inmediatamente precedente como en el dedicado a la competencia de la Iglesia en materia social, se han hecho aquí sobre la función de la Iglesia respecto a la ley natural y de los datos de la Revelación.

Por su especial significación doctrinal e histórica, se estudiarán a continuación los siguientes documentos: las encíclicas *Rerum novarum*, de León XIII, y *Quadragesimo anno*, de Pío XI; el *Radiomensaje de Pentecostés de 1941* (*La Solemnità*) de Pío XII; y las encíclicas *Mater et Magistra*, de Juan XXIII, *Populorum progressio*, de Pablo VI, y *Octogesima adveniens*, también de Pablo VI.

a) Rerum novarum (1891). Conocida como la «carta magna» del orden social cristiano, representa la base de las enseñanzas sociales pontificias, y a ella se han remitido, por ese mismo concepto, todos los sucesores de León XIII. El ambiente histórico en el que surge se caracteriza, de una parte, por la vigencia de la cuestión social en la forma del pauperismo y la cuestión obrera, y de otra parte por la influencia doctrinal del liberalismo y del socialismo clásicos, frente a los cuales se había iniciado la reacción de un pensamiento social de inspiración cristiana. Impulsado desde 1838 por la propia jerarquía, este pensamiento social cristiano tuvo sus principales expositores doctrinales en los representantes del llamado «catolicismo social» y culminó en la Unión Social Católica de Friburgo, cuyos estudios, presentados a León XIII, fueron el material documental sobre el que éste preparó su encíclica.

Partiendo de los temas mencionados, la cuestión social es considerada por León XIII como la que reclama con más vehemencia la preocupación de los hombres. Tras ello, la encíclica enjuicia el socialismo, calificándolo como un remedio peor que el mal que hay que remediar. Como todos los seres humanos, el obrero tiene derecho a una propiedad estable; y los gobernantes deben garantizar este derecho, defendiendo también, de ese modo, a la institución familiar. Seguidamente, León XIII formula el derecho y el deber de la Iglesia a intervenir en el problema con su doctrina y con su acción sobrenatural, dejando expresamente señalada la necesidad de subordinar la propiedad privada al bien común. La intervención del Estado queda, a su vez, justificada en función de este bien, que incluye la protección a la clase más débil y numerosa. Por último, León XIII recaba la actuación de los propios interesados en forma asociativa.

La influencia de la *Rerum novarum* en el plano doctrinal (sobre todo, como fuente de investigaciones acerca de la justa remuneración del trabajo y en torno al derecho de las asociaciones profesionales) sólo es comparable con su eficacia en el campo de la actuación social de los cristianos (movimiento católico obrero y preparación de la legislación social).

b) Quadragesimo anno (1931). Aparecida a los cuarenta años de la publicación de la *Rerum novarum*, esta encíclica de Pío XI constituye una actualización de las enseñanzas sociales de León XIII, a la vista de las nuevas circunstancias. La gran depresión económica de 1929 había agravado los problemas políticos y sociales. Por otra parte, el capitalismo liberal evolucionaba hacia el establecimiento de los monopolios, sustituyendo la libertad del mercado por la hegemonía económica de éstos. Por último, el socialismo,

que en una de sus direcciones cristalizó en el comunismo ateo y materialista, había iniciado, por otra parte, una reforma interna con un cierto sentido de moderación y autocrítica.

Tras recordar los frutos de la *Rerum novarum*, la encíclica de Pío XI insiste en la actitud de la Iglesia en estas materias y delimita el alcance y sentido del derecho de propiedad. A continuación, y señalando las pretensiones injustas tanto del capital como del trabajo, establece la norma de la necesaria unidad de ambos dentro de la empresa y reafirma el principio del bien común como suprema regla ordenadora de la justa distribución de los bienes. Por lo que toca al salario, no lo considera en sí mismo injusto, pero propone su perfeccionamiento por el contrato de sociedad. La encíclica se opone, a la vez, a los abusos del capitalismo liberal y a los errores del socialismo, aun distinguiendo en éste entre su forma violenta y sus nuevas manifestaciones moderadas, que se separan de la lucha de clases y no propugnan la abolición de la propiedad privada de los bienes. Considera la ley de la caridad como complemento de la justicia, y termina apelando a la necesidad de la formación y la actuación de los cristianos bajo la guía de la enseñanza social de la Iglesia.

c) Radiomensaje de Pentecostés (La Solemnità) de 1941. A los cincuenta años de la *Rerum novarum*, Pío XII dirigió este mensaje, también expresamente conmemorativo de la enseñanza social de León XIII, en uno de los más difíciles momentos de la II Guerra Mundial y tomando ocasión, precisamente, de las dramáticas circunstancias de la hora. Esto mismo pone de manifiesto la importancia concedida por Pío XII a la doctrina social cristiana. Hitler propugnaba un «nuevo orden», ajeno, cuando no opuesto, al espíritu de la caridad evangélica; y si es cierto que entre los aliados había surgido un célebre plan de «seguridad social», que llevaba el nombre de W. H. Beveridge, tampoco cabía ignorar, por otro lado, el absoluto totalitarismo de la URSS.

Pío XII recuerda en su mensaje la doctrina de León XIII, según la cual el Estado no puede limitarse a tutelar la libertad con el Derecho, sino que también está obligado a llevar a la práctica una amplia «política social». Tres son los temas básicos tratados por Pío XII: el uso de los bienes materiales, el trabajo y la familia. Previo a cualquier derecho privado sobre los bienes materiales, se presenta el derecho de todos los hombres al uso de los bienes creados, y ello en función de la dignidad de la persona humana, a la que le sirven de garantía. De ahí que el verdadero fin de la economía social sea el desarrollo de la vida personal de los ciudadanos. El derecho al trabajo ha de fundamentarse en el correspondiente deber, y ambos conciernen a la persona humana en virtud de la naturaleza misma de ésta y no porque el hombre se reduzca a la condición de un simple siervo o funcionario de la comunidad. Por eso, la misión del Estado es, también en este aspecto, esencialmente subsidiaria. Por último, Pío XII mantiene el derecho de la familia a su «espacio vital» y a la inmigración.

d) Mater et Magistra (1961). El contenido de esta encíclica, dado a conocer por Juan XXIII en medio de una intensa y universal expectación, tiene también en cuenta la situación social del mundo, muy favorable en bastantes aspectos (el técnico, el científico y el económico), pero todavía lastrada por graves inconvenientes (depresión de la

agricultura, diferencias de prosperidad entre zonas de un mismo país y entre los grados de desarrollo económico de los diversos países).

La encíclica hace, en primer lugar, una síntesis de las enseñanzas sociales de la Iglesia desde la aparición de la *Rerum novarum*. En su segunda parte, examina los puntos que requieren explicación ante las nuevas circunstancias: relación entre la propiedad privada y la intervención del Estado en el campo económico; la naturaleza y el valor del fenómeno asociativo; la remuneración del trabajo como principio primario de justicia social; la empresa y su verdadero espíritu, que ha de ser de signo comunitario; las asociaciones obreras (sobre la base de la participación de los trabajadores en todos los niveles de la vida social); y la doctrina de la propiedad privada y su función social. En la tercera parte se hace un nuevo planteamiento del problema social, en torno a la noción del desequilibrio en el desarrollo económico. Se examina muy concretamente el subdesarrollo del sector agrícola y se apela a la acción del Estado (política tributaria, crediticia, de seguridad social, de precios, de industrias complementarias y de reforma de la empresa agrícola). En el plano internacional, el primer tema lo constituye la ayuda a los países subdesarrollados, eliminando todo espíritu colonialista y dentro del respeto a la personalidad de cada pueblo, así como a la primacía de los valores morales. La segunda cuestión expresamente tratada en esta parte es el problema demográfico, estableciéndolo en sus verdaderos términos y orientando su solución desde los principios de la dignidad de la persona humana y del respeto a las leyes de la vida, no con medios de carácter negativo, sino aplicando toda la fecundidad del entendimiento humano para movilizar los recursos naturales. Finalmente, en la cuarta parte se reafirma el valor de la enseñanza social de la Iglesia y se aconsejan los medios más idóneos para su difusión y aplicación, haciéndose un urgente llamamiento a la responsabilidad específica de los seglares.

e) Populorum progressio (1967). En muy inmediata conexión con la encíclica *Mater et Magistra*, la *Populorum progressio* de Pablo VI tiene por tema fundamental la cuestión del desarrollo de los pueblos dentro de los principios de la justicia y la paz. El hecho más importante que la inspira es la dimensión mundial que el problema social ha cobrado indudablemente en nuestra época. Después de una introducción que la enlaza con las anteriores enseñanzas sociales pontificias, la encíclica se estructura en dos partes: la primera sobre el concepto del desarrollo integral del hombre y la segunda sobre el desarrollo solidario de la Humanidad. En la primera parte se establecen los datos del problema, la actitud de la Iglesia y las premisas de la acción que debe llevarse a cabo, no de un modo violento, sino como una reforma audaz e inaplazable, al servicio del hombre, pero sin excluir ni ahogar la iniciativa privada y respetando siempre el derecho al matrimonio y a la procreación de los hijos, tal como lo pide la dignidad humana. A esta primera parte de la encíclica corresponden también las consideraciones sobre el legítimo pluralismo, la promoción cultural y la necesidad de superar la tentación del materialismo positivo y teórico.

En la segunda parte se dilucidan, sobre todo, tres puntos: la asistencia a los débiles, la equidad en las relaciones comerciales y la caridad universal. En el primero destaca la idea de un «Fondo mundial», no sólo para combatir la miseria, sino para coordinar el

desarrollo de los pueblos. Por lo que toca a la equidad en las relaciones comerciales, son de especial interés la superación del liberalismo y la crítica del nacionalismo y del racismo. Y en lo que se refiere al tercer punto, sobresalen la invitación al diálogo de las civilizaciones y la propuesta de instauración de una autoridad mundial.

f) Octogesima adveniens (1971). En ella enlaza Pablo VI el recuerdo de la *Rerum novarum* con la necesidad de continuar y ampliar las enseñanzas de León XIII, a la vista de los más importantes cambios de nuestra época. Estos cambios son estudiados en dos planos: el de los hechos y el de las ideas. En el primero se indican los problemas reales suscitados principalmente por el resurgimiento y la expansión de una civilización urbana que suplanta a la agraria tradicional, y en este marco se señalan, sobre todo, las dificultades concernientes a la situación de la juventud, el puesto de la mujer, el papel de los sindicatos y los problemas de los emigrantes, así como la importancia de los medios de comunicación social y los riesgos que se derivan de la destrucción del medio ambiente en el más hondo sentido de la palabra.

Por lo que atañe al plano de las ideas, y aun admitiendo la distinción —establecida por Juan XXIII— entre las «teorías filosóficas» y los «movimientos históricos», se insiste en la necesidad de tener en cuenta que las nuevas formas del socialismo y del liberalismo siguen frecuentemente inspiradas por ideologías incompatibles con la fe, por lo cual se rechaza para los cristianos todo tipo de «compromiso» que no deje a salvo los valores de la libertad, la responsabilidad y la apertura a lo espiritual, manteniéndose, a estos efectos, el principio de que el objeto de toda intervención en materia social es ayudar a los miembros del cuerpo social y no destruirlos ni absorberlos (fórmula del principio de la «subsidiariedad» en *Quadragesimo anno* y que se repite en *Mater et Magistra* y en *Gaudium et spes*).

[41] Pío XII: *Discurso a los hombres de la Acción Católica italiana*, 7 septiembre 1947, AAS, 1947, p. 428.

[42] Pío XII: *Documentación Católica*, 7 febrero 1954, col. 156-157.

[43] E. Guèrry: *La doctrina social de la Iglesia*, Rialp, Madrid, 1959, p. 33.

[44] J. Y. Calvez y J. Perrin: *Église et société économique*, Aubier, Paris, 1959, p. 19.

[45] Pío XII: *Radiomensaje de Pentecostés* de 1941, n. 5.

[46] Pío XII: *Discurso a la Acción Católica italiana*, 3 marzo 1951, AAS 43, 1951, p. 377.

[47] Pío XI: *Quadragesimo anno*, n. 136.

[48] Pío XI: *Charitate Christi*, 3 mayo 1932, AAS, 1932, pp. 184-185.

[49] Pío XI: *Quadragesimo anno*, n. 71.

[50] *Idem*, n. 42.

[51] Pío XI: *Ubi Arcano*, 23 diciembre 1922, AAS 14, 690.

[52] I. Giordani: *El mensaje social de Jesús*, Rialp, Madrid, 1962, p. 85.

[53] Pío XII: *Radiomensaje de Pentecostés de 1941,* n. 5.

[54] Pío XII: *Humani generis*, 18 agosto 1950, AAS, p. 571.

[55] Pío XII: *Alocución a los cardenales y obispos,* 2 noviembre 1954, AAS 46, 1954, p. 671.

La función subsidiaria del Estado

El problema de siempre en el régimen de toda convivencia es la armonía de la libertad y el orden. Saber unir en la obra de gobierno el respeto a la dignidad de las personas y la firmeza en el mantenimiento de las condiciones y exigencias de la vida en común es la más alta cualidad del gobernante y, a la vez, el más difícil cometido de la tarea que propiamente le define. Porque tanto en la teoría como en la práctica, lo que está al alcance de cualquiera no es la compleja y delicada solución del problema que estriba en mantener los respectivos derechos del orden y de la libertad, sino negar, desconocer o suprimir uno de los extremos, sacrificándolo al otro, es decir, no resolver el problema, sino eliminarlo o excluirlo, al instalarse, por falta de voluntad o de visión, en una actitud unilateral y fragmentaria.

La forma práctica de dar la solución al problema concreto de la armonía de la libertad y el orden no puede configurarse de una vez para siempre, independientemente de las circunstancias en que el problema mismo se plantea. Por el contrario, son esas circunstancias las que determinan el perfil de lo que debe hacerse en cada caso; y quien quisiera actuar en los asuntos públicos prescindiendo de ellas daría una solemne prueba de ineptitud para el difícil negocio de la política activa, que no es asunto de la pura ciencia, sino obra de la prudencia y fruto de la virtud y del sentido de la oportunidad.

Pero el saber hacer del buen político no consiste en un simple oportunismo. Si la mirada atenta y vigilante del hombre de gobierno ha de tener presente la efectiva y concreta situación de la comunidad en que vive, es porque así lo exige la posibilidad misma de llevar a la práctica las normas universales y absolutas que siempre hay que aplicar. Tales normas son fijas, inmutables. Su valor no depende de ninguna circunstancia o situación. Lo que varía y se adapta, lo que por fuerza tiene que contar con los cambios propios de la vida, es la forma concreta de aplicarlas según las peculiares exigencias del aquí y del ahora.

Una de esas normas permanentes, que inspiran las variables decisiones de todo buen político, es el principio conocido con el nombre de la «función subsidiaria del Estado». ¿Desde cuándo se conoce este principio? ¿Cuál ha sido la génesis de su formulación? Porque una cosa es que las normas ideales de la filosofía política valgan, objetivamente

hablando, «para siempre», y otra que «desde siempre» hayan sido conocidas y estudiadas con el mismo rigor. Este distingo no es una excepción expresamente hecha para el caso especial de la política. La validez intemporal de las verdades es perfectamente compatible con la historicidad de su descubrimiento, y no es lo objetivo de su contenido o materia, sino lo subjetivo de la forma en que los hombres nos hacemos cargo de ellas, lo que en realidad tiene una historia, una evolución, una génesis. La del principio conocido con el nombre de la «función subsidiaria del Estado» es muy moderna en lo que toca al hecho de la explícita letra del asunto, pero el espíritu de él, su contenido y su más radical intención son tan antiguos como la sana filosofía política. Con todo, es menester reconocer que han sido los peculiares caracteres de la época moderna, en su viva y compleja fisonomía humana, los que han obligado a una mayor penetración y a una más explícita elaboración de esta fórmula jurídica, la que Pío XI considera como el principio supremo de la filosofía social.

La opinión de E. Kurz, repetida por J. Messner, según la cual la filosofía política de la escolástica no llegó nunca a alzarse hasta la idea de que el Estado es un instrumento al servicio de la sociedad, me parece, sencillamente, errónea, y para haber llegado a mantenerla es necesario que previamente se hayan olvidado puntos fundamentales y centrales del pensamiento filosófico medieval. Toda la teoría ético-sociológica de santo Tomás de Aquino —por citar únicamente un solo ejemplo— está dominada por la idea de que la convivencia tiene como fin propio y natural, en sus diversas manifestaciones, el de ser un «auxilio» a las personas, y nada más ni nada menos que esto. Pero es igualmente cierto —como antes quedó apuntado— que el desarrollo y esclarecimiento cabal de este principio, en su efectiva aplicación al campo de las realidades político-económicas, es un título que con plena legitimidad pertenece a la época moderna.

Para quienes limitan con exceso la función del Estado, interpretando sólo negativamente su papel subsidiario, fue la doctrina del liberalismo clásico la que encendió la antorcha. La realidad es muy otra. Sin negar el servicio que en la dialéctica especulativa y práctica del tema prestó ese liberalismo, hay que decir de él que —a diferencia del «neoliberalismo»— no llegó ni siquiera a vislumbrar el contenido propiamente positivo de la función subsidiaria del Estado. Y, por su parte, el socialismo clásico tiene también aquí un valor dialéctico en tanto que antítesis polar del viejo liberalismo y a modo de correctivo de él, si es que en verdad un error puede alguna vez considerarse como compensación de otro. En el interno equilibrio de sus dos aspectos —el negativo y el positivo, que seguidamente hemos de ver—, el principio de la función subsidiaria del Estado surge de una manera explícita, dentro de la época moderna, en el seno de la filosofía social cristiana, y más concretamente en unas célebres fórmulas de Pío XI:

> «Así como no se debe quitar a los particulares, para transferirlas a la comunidad, las cosas que ellos son capaces de hacer por su propia iniciativa y con sus propios medios, igualmente es faltar a la justicia y perturbar gravemente el orden social el retirar a las agrupaciones de orden inferior —asignándolas a una comunidad más vasta y de más

elevado rango— las funciones que ellas pueden desempeñar de un modo conveniente. *El objeto natural de toda intervención en materia social es prestar ayuda a los miembros de la sociedad, y no destruirlos ni absorberlos*»[56].

Ya León XIII había hecho estas afirmaciones, aproximadamente equivalentes: «La sociedad civil ha sido instituida para proteger el Derecho natural, no para destruirlo. He ahí por qué una sociedad civil que prohibiese las sociedades privadas se combatiría a sí misma, ya que todas las sociedades se originan en el mismo principio: el de la natural sociabilidad del hombre»[57].

En su valioso *Cours d'Economie sociale*[58], el padre Charles Antoine se había planteado abiertamente el problema de las atribuciones estatales, adelantando fórmulas que, desde un punto de vista filosófico, inspirarían la solución de una buena parte de las cuestiones políticas y sociales más debatidas en nuestra época. De él es la distinción entre el modo «directo» y el «indirecto» de la función del Estado. Según la concepción de Charles Antoine, el papel del Estado es directo en lo que toca a la protección de los derechos de todos los ciudadanos, e indirecto, en cambio, en lo que concierne a la promoción de la prosperidad pública.

Las enseñanzas posteriores de los pontífices han ido estableciendo gradualmente el alcance y sentido del principio de la función subsidiaria del Estado, bien que no en una forma sistemática, sino al hilo de los problemas reales y de las situaciones de hecho que en una u otra forma requerían la intervención del magisterio eclesiástico. Una consideración superficial de este magisterio histórico y viviente ha hecho que algunos crean en la existencia de contradicciones doctrinales. No hay tales contradicciones. Lo que hay, eso sí, es una perceptible dualidad de aspectos que al enlazarse y completarse mutuamente forman una armónica unidad. En consecuencia, no se debe buscar en la doctrina de la función subsidiaria del Estado ninguna de esas posturas unilaterales, tan gratas a los que confunden el rigor con la parcialidad y el extremismo. Verá, en cambio, satisfecho su deseo quien, tomando las cosas de la vida pública en su objetiva y natural complejidad, pretenda dar con el principio básico de la armonía de la libertad y el orden.

Antes dije que en el principio de la función subsidiaria del Estado hay dos aspectos, uno negativo y otro positivo, y que los dos se complementan entre sí. Veamos de qué manera se definen ambas formalidades y cómo, efectivamente, constituyen una única norma.

I. ASPECTO NEGATIVO O RESTRICTIVO DE LA FUNCIÓN SUBSIDIARIA DEL ESTADO

Ante el poder creciente del Estado en la época moderna, es comprensible y oportuno que el principio de su función subsidiaria se interprete como una limitación de las atribuciones del gobernante, con vistas a impedir que éste desborde su auténtica competencia. Evidentemente, la doctrina de que el Estado sólo tiene una función de

índole subsidiaria constituye un dique, una barrera, que se levanta para dejar a salvo los derechos de la dignidad de la persona frente a las injerencias abusivas del dirigismo estatal. Se trata, pues, sin duda, de restringir la intervención del Estado, negándole el derecho a inmiscuirse en la esfera que es propia de la iniciativa y de la vida privadas. Y ello, hasta cierto punto, hace explicable que, frente a los excesos de la mentalidad socialista, se haya creído que el principio en cuestión es como un préstamo del viejo liberalismo a la filosofía social cristiana.

Pero esta filosofía tiene sus propias raíces y no es justo concebirla únicamente en función de la antítesis del socialismo y el liberalismo. La causa de que la filosofía social cristiana se oponga a la manera socialista de dilatar el ámbito del Poder es mucho más profunda que la invocada por el liberalismo clásico. Es, en último término, una razón de índole teológica y filosófica a la vez: la dignidad de la persona humana, consecuencia del hecho de nuestra filiación divina.

Lógicamente, toda negación se fundamenta en una afirmación. Si se niega al Estado el derecho a usurpar lo que la iniciativa privada puede hacer por sí misma, es porque previamente se reconocen a esta iniciativa sus legítimos títulos. Tales títulos vienen justamente de la dignidad de la persona humana. Hecho por su Creador a imagen y semejanza suya, el hombre ha recibido el don de la libertad y, con él, la responsabilidad de sí mismo. Esta responsabilidad no conviene a los hombres en conjunto y de una manera anónima. Es un privilegio y una carga que afectan personalmente a cada uno. Todo hombre, en efecto, tiene la facultad y el deber de hacer por sí cuanto sus propias fuerzas le permitan para atender a sus necesidades y desarrollar su personalidad. Dimitir de este deber y este derecho sería una traición a nuestra misma naturaleza y una infidelidad al Ser que nos la ha dado. Por consiguiente, si se parte de esta base, no se puede admitir a ningún precio que el Estado suplante al ciudadano, desposeyéndole de unas atribuciones que están ancladas en lo más profundo de su íntima estructura personal.

De ahí que la misión específica del gobernante no sea ni más ni menos que la «ayuda», en nombre del bien común, a la totalidad de los ciudadanos a su cargo. La voz latina *subsidium* significa, precisamente, ayuda. Y esta ayuda no es nada que se oponga a la dignidad de la persona humana. Lo que se opone a la dignidad personal de nuestro ser es la intención de privarle de la responsabilidad que está entrañada en el sentido de la libre iniciativa.

Los límites que se ponen al Estado al entender su función como una ayuda para la sociedad no significan un optimismo ciego en el buen uso de la libre iniciativa. Es evidente que la libertad puede emplearse con fines perjudiciales, y, por supuesto, el gobernante se halla en el derecho de tomar las medidas necesarias para impedir y prevenir los abusos. Pero también sería abusivo que el Poder tratara de regir la sociedad sobre la base de una desconfianza sistemática ante los ciudadanos, pretendiendo que la libre iniciativa es, por esencia, peligrosa y mala. Tal pretensión no sólo es abusiva, sino, además, radicalmente injuriosa, porque tiene por supuesto el «narcisismo» de unos gobernantes que se consideran revestidos de las prendas morales de que, en cambio,

desnudan a todos los gobernados.

Si se quiere hablar de los peligros a que la convivencia se halla expuesta —y es útil y prudente el ocuparse de esta clase de riesgos—, hay que hacerlo de un modo completo, total, omnicomprensivo. Porque existen, sin duda, los peligros de una libertad que se desmanda cuando el Poder carece de la fuerza precisa para imponer el orden, salvaguardar la justicia y mantener la paz. Pero también existen los peligros de un Poder sin límite ni freno; y las alturas en que vive el gobernante son una permanente tentación para un endiosamiento muy humano, frente al cual es preciso que los gobernados dispongan de las suficientes garantías. Malo es, sin duda, el lema «Todo el Poder para la libertad», pero no es menos malo el que pretende «Toda la libertad para el Poder».

Al concebir la función propia del Estado como la de una ayuda para la sociedad, se tiene en cuenta, simultáneamente, tanto la dignidad metafísica de la persona humana en general, como las posibles indignidades éticas de los gobernantes y de los gobernados. Examinando atentamente su sentido, el principio de la función subsidiaria del Estado se nos presenta como un efecto de otra norma: la que establece que la sociedad es para las personas, y no las personas para la sociedad. En su aspecto dinámico y cualitativo, la sociedad estriba en la convivencia (sin dar a esta palabra otra acepción que la de su simple y nuda etimología). De una manera estática y cuantitativa, una sociedad humana es, desde luego, un conjunto o grupo de personas. Pero lo que formalmente hace de estas personas una sociedad no es otra cosa que el hecho de convivir. Este hecho no puede definirse de un modo esencialmente negativo. Aunque es verdad que implica limitaciones, la convivencia —o sea la sociedad en su función activa y operante— se justifica por la positividad de su razón de ser, y esta razón de ser no es otra cosa que la que se expresa al afirmar que convivir es ayudarse unos a otros a vivir. No es, por tanto, que las vidas personales hagan falta para la convivencia, sino al revés: que la convivencia o sociedad es necesaria para que las vidas personales se mantengan y desarrollen al máximo. Y si éste es el fin de la sociedad, y si a su vez el Estado es necesario para que la sociedad cumpla su fin, se impone la conclusión de que el Estado mismo ha de hallarse esencialmente dirigido a lo que constituye la última razón de ser del hecho y de la necesidad de la convivencia: el servicio, la ayuda a las personas.

Ese servicio es un servicio «público», y difiere por ello del que privadamente pueden hacerse entre sí los ciudadanos. Su ley, por tanto, es la del bien común, que incluyendo el respeto a la dignidad humana, no sólo permite, sino que además recaba, la existencia de las condiciones necesarias para la posibilidad de la libre iniciativa, pero que también lleva consigo, precisamente para que esto mismo se realice, la exigencia de un orden efectivo y auténtico.

Conservar y promover el bien común es la ayuda propia del Estado a la sociedad por él regida. Si la conservación y promoción del bien común no fuera necesaria, tampoco la sociedad requeriría el organismo estatal, y lo mejor sería entonces suprimirlo como una carga inútil y costosa. Pero es un error creer que el libre juego de las libertades es capaz por sí solo de mantener y fomentar el bien común. De ahí que haga falta señalar en el principio de la función subsidiaria del Estado un segundo aspecto, de índole positiva,

complementario del que se acaba de ver.

II. EL ASPECTO POSITIVO DE LA FUNCIÓN SUBSIDIARIA DEL ESTADO

Por sí sola, la libre iniciativa, desamparada de toda ayuda estatal, no solamente no puede establecer el orden de la convivencia, sino que ni siquiera es capaz de mantenerse a sí misma. En haber visto y lealmente confesado esta impotencia de la libertad desasistida, radica, en mi opinión, el gran acierto del actual «neoliberalismo». Este liberalismo nuevo y autocrítico, cuyo mensaje hay que saber oír, no ha surgido, en rigor, de reflexiones propiamente filosóficas ni mucho menos teológicas. Como observa Arthur Fridolin Utz en su densa monografía sobre *Los fundamentos filosóficos de la política económica y social*, la doctrina del neoliberalismo está montada sobre una previa experiencia política concreta, y es, en este sentido, más que una estructura ideológica y de principio, una *Nachkonstruktion*, una elaboración *a posteriori*. Ahora bien, ello mismo garantiza y refuerza el valor práctico de la actual superación del viejo liberalismo. En las últimas páginas de mi libro *Persona humana y justicia social* he expuesto de una manera sintética el alcance de la doctrina político-económica de la corriente neoliberal contemporánea. Permítaseme reproducir aquí algunas ideas:

> «Así como el socialismo liberal se ha vuelto hoy contra el socialismo clásico y por boca de sus más autorizados intérpretes proclama la necesidad de amplias concesiones a la actividad de los particulares, el neoliberalismo reconoce, por su parte, que la doctrina del liberalismo clásico era deficiente y utópica, incluso en el campo de la economía. La libre concurrencia es imposible —viene a decir el nuevo y reformado liberalismo— si no cuenta con la ayuda de un Estado que la salvaguarde y garantice, interviniendo, en la medida de lo preciso, para impedir las tendencias monopolísticas y para encauzar debidamente el proceso económico, equilibrando y armonizando sus diversos factores. No sería honrado ocultar que una gran parte de los teóricos del neoliberalismo propende a restringir la intervención del Estado y sobre todo, a darle una forma indirecta […]. De buena o mala gana, la intervención estatal se estima indispensable —aunque sea en dosis mínima y en una forma lo menos directa posible — precisamente en favor de las libertades individuales, y entre ellas, la de la iniciativa privada. Se vuelve, en suma, a admitir que la libertad, en el campo económico, lo mismo que en el político, requiere la autoridad».

Al revisar ahora estas palabras, la única modificación que se me ocurre es la de acentuar la conveniencia de que, siempre que las circunstancias lo permitan, las intervenciones estatales sean de tipo indirecto. Pero esto no significa en modo alguno que deba considerarse secundaria la función del Estado. La importancia y el valor de esta función son de muy primer rango para la vida de la sociedad. Lo que ocurre es que el Estado tiene una competencia propia y específica, que es la del bien común; y no debe

salirse de ella. Dentro de este ámbito, no obstante, su función es de carácter positivo, esencial y, para expresarlo en términos de Aristóteles, «arquitectónico», es decir, de causa o de principio. Y no es que los gobernados no posean un verdadero derecho a interesarse por lo que concierne al bien común, de suerte que este derecho pertenezca única y exclusivamente al gobernante, sino que sólo el gobernante tiene la facultad de la coordinación y dirección de las tareas que el bien común exige.

En nombre de ese bien, que es el motivo que le justifica y autoriza —la verdadera y única «razón de Estado»—, el gobernante puede y debe intervenir de un modo positivo en favor de un sector de la vida económico-social, siempre que ello determine un incremento de la utilidad pública. En este caso se encuentran, entre otras, las formas de la protección a los más débiles. Tal protección no debe concebirse como una especie de «sentimentalismo de Estado», ni como efecto de ninguna demagogia. Se trata, sencillamente, de una objetiva razón de bien común. El bienestar y la prosperidad generales se benefician con la promoción del mayor número posible de ciudadanos a un nivel económico y cultural más alto. La «justicia social» se manifiesta aquí como un aspecto de lo que, en terminología filosófica más clásica, se denomina la «justicia general», cuyo objeto adecuado es el bien común.

Con relación a la iniciativa privada de los ciudadanos, la función subsidiaria del Estado es doble. En primer lugar, hacer que esta iniciativa se mantenga en la debida armonía con el bien común. En segundo lugar —que cronológicamente puede ser a veces el primero —, mantener o crear las condiciones que hacen posible el espíritu de dicha iniciativa y la realización concreta de la misma. La primera de estas dos tareas puede obligar al Estado a intervenir —ya sea indirecta, ya directamente— para procurar el equilibrio de los diversos sectores de la producción, porque es falso, según prueba la experiencia, que este equilibrio se produzca siempre de una manera espontánea y como por virtud de una ley física. Y otro tanto es preciso afirmar sobre el problema de las relaciones entre la producción y el consumo.

El liberalismo clásico fue —sobre todo, en el campo de la economía— una fe ingenua en la marcha natural de los procesos hacia un final armónico. La creencia en esta peculiar forma de «armonía pre-establecida» ha sido desmentida por los hechos y examinada a fondo por críticos eminentes. Como dice André Piettre, «lo irracional humano descompone el bello equilibrio sideral de los clásicos»[59]. La física de las relaciones económicas —piénsese, por ejemplo, en la «intocable» ley de la oferta y la demanda— ha sido amplia y profundamente rectificada por la psicología y por la historia. Del mismo Piettre son estas elocuentes frases:

> «Es humano también, naturalmente humano, el gran hecho del consumo y de su relativa insuficiencia, cuyo análisis forma uno de los pilares de la teoría keynesiana. Se conoce su principio (tomado, por lo demás, de otro autor): cuando las rentas aumentan, los gastos no aumentan en las mismas proporciones; uno no come dos veces más porque la lotería haya duplicado su fortuna […]. Y también son humanos los fundamentos psicológicos que forman la base de las dos tesis que hicieron célebre a

J. H. Hicks: la teoría del efecto de renta, que contradice directamente a la ley de la oferta y la demanda, y la de las previsiones de los empresarios frente al movimiento de los precios, previsiones determinantes para el desarrollo económico»[60].

Por lo que toca a las condiciones necesarias para el espíritu de la libre iniciativa, la función del Estado es de un valor primordial. No consiste tan sólo en no impedir que esta iniciativa crezca y se desarrolle. Es preciso también que el Estado haga algo positivo y, ante todo, que establezca el clima y el ambiente idóneos. No todas las situaciones son propicias para el florecimiento de la iniciativa privada, ni basta con reprimir ciertos abusos para que ésta alcance su plenitud. Por otra parte, es conveniente reparar en que el llamado «espíritu de lucro» —al cual suelen reducir los maliciosos todo el sentido de la libre iniciativa— también puede existir a la sombra de las protecciones estatales y de un intervencionismo de principio.

Para hacer posible la extensión y la intensificación de la libre iniciativa, tiene el Estado en su mano un recurso eficaz: el de favorecer el acceso a la propiedad privada de los bienes. Se trata justamente de ayudar, en nombre del bien común, a todos los ciudadanos, para que éstos puedan ejercer el derecho natural a la propiedad privada. Porque siendo «natural» este derecho, su ejercicio debe ser viable a todo hombre. Lo que se llama la propiedad privada de los bienes de índole material es un derecho enraizado en la naturaleza de todo ser humano. En ese sentido es natural. Por lo tanto, es preciso, primero, reconocerlo, en tanto que tal derecho, a todo hombre y, consiguientemente, hacer lo necesario para que la concreta posibilidad de su ejercicio no esté prácticamente reservada a unos cuantos, con exclusión de los otros. «No basta —señala Juan XXIII— afirmar el carácter natural del derecho de propiedad privada, incluso de los bienes productivos, sino que también es menester propugnar insistentemente su efectiva difusión entre todas las clases sociales. Según afirma nuestro predecesor, Pío XII, la dignidad de la persona humana exige, normalmente, para vivir, el derecho al uso de los bienes terrenales, al cual corresponde la obligación de otorgar una propiedad privada, en cuanto sea posible, a todos» (*Mater et Magistra*, n. 23).

Y es al Estado a quien, de un modo arquitectónico y legal, corresponde cargar con tal obligación. De lo contrario, se limitaría a defender la propiedad privada de quienes ya la tienen, y no favorecería a la libre iniciativa en cuanto tal, sino tan sólo a la de aquellos ciudadanos que están en condiciones de ejercerla. Pues la noción de la iniciativa privada no debe confundirse con la de la iniciativa de unos determinados particulares y únicamente de ellos, a menos que se piense como los que creen que la defensa que se debe hacer de la propiedad privada es únicamente la defensa de las propiedades privadas de que ellos disponen. Sin embargo, la función del Estado no es la de resolverle a nadie sus problemas particulares. Sólo se trata de poner las condiciones —pero, eso sí, de ponerlas— para que cada cual, según su propio esfuerzo, con su propio trabajo, pueda llegar a hacer uso de un derecho que la naturaleza humana le confiere.

Si la función del gobernante es ayudar, y su objeto adecuado al bien común, es evidente que ha de ayudar a todos a cumplir sus deberes y a ejercer realmente sus

derechos. Con esto no se expresa nada que equivalga a una suplantación. Lo impide el primer aspecto, el negativo, que es ciertamente esencial, de la índole subsidiaria del Estado. Pero si la suplantación es condenable, porque repugna, en definitiva, a la dignidad de la persona humana es, en cambio, legítima la «suplencia», siempre que las circunstancias la recaben. La distinción entre suplir y suplantar no es una vana argucia para «justificar» las intervenciones estatales carentes de fundamento. La función supletoria del Estado sólo puede ejercerse cuando la iniciativa privada no realiza algo que le compete y que es necesario para el bien común. Suplir es hacer por otro lo que este otro podría hacer por sí mismo pero que, pese a ser de su competencia, no lo hace realmente, o lo hace mal. La función supletoria del Estado es, pues, cosa muy distinta de la función subsidiaria. Es verdad que a veces las dos fórmulas son empleadas como equivalentes y que coinciden en significar tareas útiles o incluso indispensables para el bien común. Pero conviene establecer la diferencia con la mayor claridad.

Ayudar no es lo mismo que suplir, aunque ninguno de ellos sea, a su vez, suplantar. El Estado *no tiene nunca* derecho a la suplantación de las actividades propias de los ciudadanos; *tiene siempre*, en cambio, obligación de ayudar a estas actividades en la medida en que el bien común lo exija y, finalmente, *algunas veces* está en el derecho y el deber de suplirlas, concretamente, cuando —como antes se indicó— se trate de actividades necesarias para el bien común y que los particulares pueden realizar, pero que de hecho no realizan, al menos en la forma conveniente. Entonces, y sólo entonces, está justificada la función supletoria del Estado. Por el contrario, la función subsidiaria es esencial a éste, y lo ideal sería que la sociedad tuviese una tan clara conciencia de sus responsabilidades y una tal fuerza creadora, que el Estado pudiera dedicarse plenamente a su tarea específica, sin tener que cargar con ninguna especie de suplencia.

Cuanto antes le sea posible, debe el Estado poner en las manos de los particulares las actividades en que suple a éstos. Naturalmente, con la conveniente prudencia y con todas las garantías necesarias. Y es que el puro intervencionismo representa el polo opuesto del verdadero ideal, tanto de la sociedad como del Estado: de la sociedad, sin duda, porque ésta se ve privada en sus miembros del ejercicio de la libre iniciativa; pero también del Estado, porque al cumplir el gobernante las tareas que los particulares podrían desempeñar, ha de entregarse por fuerza a una multitud de incidencias y pormenores que le quitan el tiempo y la atención precisos para llevar a cabo sus propios menesteres.

> «Dejando —dice Pío XI— a las agrupaciones de orden inferior el cuidado de los asuntos de menor importancia, en los que su esfuerzo se dispersaría excesivamente, la autoridad pública estará en condiciones de asegurar, de una manera más libre, más potente y eficaz, las funciones que sólo a ella pertenecen: dirigir, vigilar, estimular, contener según las circunstancias lo aconsejen o la necesidad lo exija. Estén, pues, bien persuadidos de ello los gobernantes: cuanto más perfectamente se realice el orden jerárquico de las diversas agrupaciones (quedando a salvo el principio de la función subsidiaria), tanto mayores serán la autoridad y el poder social, y más fácil y próspero el estado de los asuntos públicos»[61].

Estas palabras de Pío XI se dirigen de una manera especial a los gobernantes. Les invita a ver en la función del Estado una tarea heterogénea y superior a la que es propia de los particulares. Pero estas mismas palabras son también, virtualmente, un requerimiento a los gobernados. Para que el Poder se entregue por completo y de una manera exclusiva a las funciones de su estricta competencia, es necesaria una iniciativa privada ágil y creadora, resuelta a construir y a defender intereses legítimos, y no dormida en la esperanza inerte de obtenerlo todo del Estado. Con cierta dosis de razón se ha dicho que los pueblos tienen los gobernantes que se merecen. De lo que no cabe duda es de que el intervencionismo del Estado y la proliferación de sus actividades supletorias pueden también deberse a la pasividad de unos gobernados que no tienen el suficiente espíritu de iniciativa y que tal vez son socialistas sin saberlo. «Ayúdate, que yo te ayudaré»: he ahí un buen emblema para comprender por sus dos caras la función subsidiaria del Estado.

[56] Pío XI: *Quadrag. anno*, AAS 23, p. 203.

[57] León XIII: *Rerum novar.*, AAS 23, pp. 664 y 665; pp. 1890-1891.

[58] Ch. Antoine: *Course d'Économie sociale*, F. Alcan, Paris, 1921. (N. del E.)

[59] A. Piettre: *Las tres edades de la economía*, Rialp, Madrid, 1962, p. 349.

[60] *Idem*, pp. 349 y 350.

[61] Pío XI: *Quadrag. anno*, AAS 23, 1931, p. 203.

La iniciativa pública y privada en el sector educativo

La tesis según la cual la planificación no excluye la libertad, llega un momento en que incluso resulta perogrullesca, y es precisamente el momento en que *en efecto* ocurre que la libertad no es excluida por la planificación. Perdonen este modo irónico de introducirles en el tema, porque pudiera parecer excesivamente rígido el iniciarlo de otra forma. Sin embargo, esa otra forma de plantearlo y abordarlo es también necesaria, por lo que me arriesgo a establecerla en los términos siguientes: de suyo, la iniciativa privada (como forma de libertad singular, o como se decía en el siglo pasado, de libertad individual) no está reñida con la planificación; por el contrario, necesita de ella, en la medida en que existe una red, un plexo, de libertades individuales, y ello exige una arquitectónica del interés general, a la cual subviene una planificación. De lo contrario, sería ineficaz esa arquitectónica absolutamente necesaria para el mutuo respeto del ejercicio de las libertades individuales.

El concepto mismo de la planificación no excluye por principio al de la libertad, incluso esa forma de la libertad a que me vengo refiriendo muy concretamente desde hace unos instantes, y que es la iniciativa privada. *En principio* no la excluye, pero *de hecho*, en su forma y modo concreto de ejercerse, sí que podría excluirla. La admisión de esta posibilidad es también una perogrullada, pero no menos digna de ser tenida en cuenta, si se quiere entablar un auténtico diálogo sincero, dentro de un clima radicalmente de tensión, no lo olvidemos, entre iniciativa pública e iniciativa privada. Las cosas vivas son cosas llenas de tensiones, de problemas y de dificultades. En un régimen mixto, es decir, de iniciativa pública e iniciativa privada, esas tensiones tienen que producirse. No sólo son posibles, sino incluso fecundas; de suerte que en principio son deseables, porque significan la vitalidad de uno y otro polo de iniciativa, el público y el privado. Resultaría un poco dogmático, un abusivo «cartesianismo» de filósofo, el querer excluir de un golpe esas posibilidades de tensión junto con una serie de dificultades de todo tipo, que llegan incluso hasta lo anecdótico (de lo cual yo no podré ocuparme, entre otras cosas, por falta de tiempo, e incluso, si quieren, de competencia).

Creo que hay dos formas en que la planificación puede excluir la libre iniciativa. La primera es de carácter, podríamos decir, pormenorizado, o que al menos cabría tratar

muy pormenorizadamente, porque su propia índole lo exigiría, y es el tipo de todas las formas a las que denominaríamos indirectas y progredientes, de ir excluyendo la iniciativa privada. Son formas mediatas, indirectas e incluso solapadas, porque no se presentan con claridad suficiente, y que de un modo gradual tienden a excluir la capacidad efectiva de ejercicio de la iniciativa privada en materia de educación y en tantas otras materias. Pongamos un ejemplo, para que esto no nos resulte un poco cabalístico o críptico. Sencillamente, imaginen la situación (no es una utopía) en la que se fijan a la enseñanza privada unos «precios políticos» y el Estado, en cambio, se niega por principio a ejercer la función subsidiaria en la forma positiva de las subvenciones que compensan de alguna manera la dificultad que para el equilibrio económico de las empresas de iniciativa privada significan los precios políticos mantenidos a ultranza. Esta manera de obstaculizar a la iniciativa privada es realmente progrediente, porque al principio, y en muchos casos, quizá no se vean claramente las consecuencias que ello entrañaría. También cabe considerarla como un modo indirecto o mediato de ir excluyendo la iniciativa privada.

Pero hay un segundo tipo de exclusión, que ya tiene un carácter más general y cuya ejemplificación consiste, por fuerza, en unas determinadas doctrinas que constituyen el espíritu según el cual la planificación puede y debe hacerse de una manera absolutista y radical.

Éste el punto que, desde la perspectiva de la filosofía, a mí me interesa más; pero como, por otra parte, yo no he venido a hablarles a ustedes de mis intereses subjetivos, les diré que es el punto en el que creo que tal vez puedan oír algo más interesante, para poder reflexionar después, en el diálogo subsiguiente, en el que yo recibiría con mucho gusto tantas lecciones de ustedes.

Hay formas, iba diciendo, de índole indirecta, pero de carácter mucho más general, de excluir la iniciativa privada. Estas formas genéricas, que pueden parecer abstractas, son sin embargo sumamente operativas. Un espíritu pura y simplemente colectivista, radicalmente colectivista, que como tal presida la planificación de la enseñanza, es evidentemente una forma de extraordinaria eficacia para excluir el ejercicio efectivo (aunque otra cosa se pudiera proclamar en la letra de las disposiciones) de la libertad de la iniciativa privada. Ahora bien, yo tengo especial prisa en aclarar ante ustedes que la defensa de la libre iniciativa privada no requiere necesariamente, ni muchísimo menos, la admisión de un puro *laissez faire*. ¡En modo alguno! Y esto quiero dejarlo claro desde el primer momento. Más aún, si ustedes me permiten que me explaye con algunas consideraciones de carácter general, que luego se aplicarán muy concretamente al tema de la educación, yo les confesaría que tras haber pensado en esto, con ciertos dogmatismos durante una época, relativamente larga, de mi vida profesional, hoy me encuentro en la situación de dar marcha atrás. Por lo pronto, ¿ha existido real y verdaderamente en la historia de las ideologías y de las doctrinas económicas, sociales, etc., y en un estado químicamente puro, el famoso principio del *laissez faire*? y ¿lo ha habido en el caso de la educación?, y ¿no será tal vez, precisamente, el tema de la educación uno, acaso el más privilegiado, de los que han dado que pensar ya desde el

comienzo, en la escuela de economía clásica inglesa, sobre la necesidad de corregir los dogmatismos de la no intervención del Estado?

La escuela clásica inglesa de economía liberal no es, en modo alguno, representativa del principio de un puro *laissez faire*, ni muchísimo menos. Para demostrarlo, me remito a la obra de Lionel Robbins sobre *La teoría de la política económica*. Esta obra, como es bien sabido, se ocupa concretamente de la economía inglesa de la época del liberalismo clásico. En esta corriente inglesa y liberal, la educación ha jugado un papel de extraordinaria importancia. En Malthus esto está clarísimo y en el propio Bentham también (cuando habla de las escuelas de primera enseñanza), no menos en el caso de John Stuart Mill, figura extraordinariamente interesante por estar a caballo entre las tensiones del puro liberalismo del *laissez faire* (más dadas en Francia que en Inglaterra, piénsese por ejemplo en Bastiat), y un socialismo incipiente del que de alguna manera participa personalmente en forma de ciertas dudas y vacilaciones. Es decir, que Lionel Robbins ha podido concluir muy bien diciendo que es pura caricatura la que se hace de la escuela de los economistas clásicos ingleses cuando se afirma que el liberalismo de la escuela manchesteriana puede resumirse en aquel famoso *slogan*, «la anarquía más la policía», teniendo ésta que intervenir al cabo, para reparar los desafueros de aquélla. También se ha dicho que la única forma posible de anarquismo, la única forma civilizada de anarquismo, es el liberalismo de la famosa escuela clásica inglesa. Bien, esto último tiene un sabor más admisible, y a los oídos de los españoles, que tenemos una cierta propensión al anarquismo, resulta de alguna manera grato y hasta sugerente; no, en cambio, quizá esa invocación a la policía, que aparece también en el famoso *slogan*.

Es falso que la escuela clásica inglesa haya sido portadora de un puro *laissez faire* que excluya por completo la intervención estatal. Pero, en segundo lugar, la situación de nuestro tiempo, por ejemplo en el caso de la autocrítica del liberalismo, invita a considerar este tipo de cuestiones de tensión, de mutuas imbricaciones de lo público y de lo privado, dado que, en efecto, existe una autocrítica del liberalismo en forma de neoliberalismo (recuerden, por ejemplo, las actas del coloquio Walter Lipman) e incluso una autocrítica del socialismo (por ejemplo, piénsese en Fletcher), donde se llega incluso a evocar con elogio la figura del creador de riqueza, dotado de una agilidad y una flexibilidad de planteamiento, de que carece el puro y simple funcionario estatal. Y conste que esto está dicho por uno de los representantes típicos de la autocrítica del socialismo. Pareja a ella va la autocrítica del liberalismo en forma de neoliberalismo, tan discutido por Marcuse en nombre de principios excesivamente dogmáticos, más o menos revolucionarios, pero que parecen querer ignorar la sinceridad con que el liberalismo ha hecho su propia autocrítica.

En esta situación de un entrecruzamiento de las autocríticas, me parece que cobra un perfil de gran actualidad la figura del filósofo y economista inglés John Stuart Mill, que además específicamente se ocupó del tema de la educación, como vamos a ver a continuación. John Stuart Mill es una figura que creo que hoy merece un renacimiento de la atención hacia él, precisamente porque ha sentido esta necesidad de ponderar y contemplar las razones de una y otra concepción, y porque de alguna manera propone

una concepción mixta y ponderada, y porque la aplica al campo de la educación y la instrucción, que vamos a ver, si ustedes me lo permiten, porque creo que merece la pena, en dos textos. Ambos pertenecen a su famosa obra *Principios de la economía política*, y concretamente al libro V, capítulo II.

El primero de esos dos textos que voy a leer y comentar corresponde, dentro de esta indicación general que he dado, al parágrafo 16 y el segundo al parágrafo 8. ¿Por qué invierto el orden? Sencillamente, porque en la curiosidad actual por el pensamiento de John Stuart Mill sobre este punto ocurre que ha sido el del parágrafo 16 el que primero ha sido comentado o se ha tenido en cuenta, mientras que en cambio el otro es hasta ahora muy poco conocido, hasta el punto de que me da la impresión, y perdonen la inmodestia, de que en España la atención sobre ese punto la estoy introduciendo yo en este momento.

En el texto correspondiente al parágrafo 16 del capítulo II del libro V de los famosos *Principios de la economía política*, John Stuart Mill, refiriéndose a las cosas que, de no ser hechas por el Gobierno, quedarían enteramente sin hacer, dice: «En tales casos, el modo en que el Gobierno puede demostrar más indudablemente la sinceridad de su propósito de conseguir el mayor bien de los súbditos es haciendo las cosas que le incumben por haberlas abandonado el público, de tal suerte que tienda, no a aumentar y perpetuar ese abandono, sino a corregirlo». Y pocas líneas después, añade: «Un buen Gobierno dará toda su ayuda, de modo que auxilie y fomente los gérmenes que pueda encontrar de un espíritu de actuación individual», y finalmente concluye, y esto es curioso: «La ayuda del Gobierno, ejercida en defecto de la iniciativa privada, tenderá en la mayor medida posible a dar un curso de educación para el pueblo en el arte de lograr los grandes objetivos a través de la energía individual y de la cooperación voluntaria».

¿Cómo aparece explícitamente el tema de la educación en John Stuart Mill? Concretamente, y en el punto que estamos viendo, en la forma de unos cursos de educación, promovidos por el Gobierno, y cuyo fin es educar al pueblo en el arte de conseguir los grandes objetivos mediante la energía individual y la cooperación voluntaria. No se puede tachar a esto que se acaba de decir de puro y simple individualismo, como se ha tachado siempre a todas las cosas procedentes de la escuela clásica a la que me vengo refiriendo. Lo desmiente inmediatamente el hecho de que aparece aquí, de una manera explícita, la cooperación voluntaria. Por supuesto, ninguna persona puede resolver estos problemas por sí sola; pero en una sociedad en la que la cooperación de varios individuos se dé libremente, la cosa cambia mucho.

Hagámonos una pregunta inmediatamente, porque es de elemental lógica y de sinceridad inevitable. ¿Es posible lograr todos los grandes objetivos solamente con la iniciativa privada, siquiera sea en la forma de cooperación voluntaria? Mi particular opinión es que no, y seguramente la del propio Mill, y esto posiblemente lo convertiremos en una apodíctica certeza cuando pasemos al segundo texto al que me referiré luego. Pero evidentemente hay que tomar conciencia, creo yo, del siguiente hecho: lo que está claro es que de ninguna manera podrá lograrse al menos una parte de los grandes objetivos mediante la iniciativa privada, si *a radice* y por principio se

establece un espíritu de planificación que lo impida. No hay por qué pasar de un «todo», que yo creo debe negarse, a un «nada» postulado por principio y que naturalmente iría en contra de unos elementales y fundamentales derechos inseparables de la dignidad de la persona humana: a saber, el derecho, que no es exclusivo del gobernante, a preocuparse por el bien común o el interés general. De este punto, en lo que toca a su fundamentación ética, me ocuparé luego, y máxime en materia de interés tan entrañable para el ser personal del hombre como es la educación.

La mejor forma de poner obstáculos a ese arte de lograr los grandes objetivos mediante la cooperación voluntaria dentro del marco de la iniciativa privada, es naturalmente una actitud filosófica de tipo colectivista, una filosofía del socialismo puro. Quiero aclarar la terminología, para que me entiendan bien. Yo no entiendo por socialismo el interés y la preocupación por los valores sociales y la responsabilidad social de la conducta humana personal. Por puro socialismo entiendo una filosofía colectivista que radicalmente se opone al espíritu de la iniciativa privada, en materia de educación o en otra materia cualquiera.

Antes de pasar al segundo texto, quizá sea oportuna otra observación sobre el primero. Fíjense bien en que el parágrafo 8 se ocupa de aquellas cosas en que acontece que lo no hecho por el Gobierno quedaría enteramente por hacer. Es, de un modo exclusivo, en tales casos cuando efectivamente el Gobierno demostrará, de la manera menos sujeta a equívocos, la sinceridad de su propósito de conseguir el mayor bien de los súbditos, llevando a cabo las actividades que de otra manera no se hacían, o no se hacían bien. Pero hay que añadir que esa gestión del Gobierno deberá darse con una cierta condición sobreañadida, a saber, con un cierto ánimo de interinidad. Esto es lo que el texto dice: «tendiendo, no a aumentar y perpetuar ese abandono del público, sino a corregirlo, de tal manera que, desde el primer momento, se esfuerce en descubrir los gérmenes que puede encontrar de un espíritu de actuación individual».

Pasemos al segundo texto. Este parágrafo 8 lleva una titulación entre corchetes muy significativa. La rúbrica a la que responde es la siguiente: «Amplias excepciones al principio del *laissez faire*. Casos en que el consumidor no es un juez competente de lo que le conviene. Educación». Es decir, que hablando dentro de la cronología interna de la propia obra de John Stuart Mill, la educación aparece aquí de una manera clara, en función, primero, de una serie de excepciones. Una de ellas es justamente la que se hace, con motivo de la educación, al principio del *laissez faire* y, de una manera más específica, entrando ya en aquellos casos en que el consumidor no es un juez competente de lo que le conviene.

Importa considerar esto porque quiere decirse que el tema de la educación aparece, no ya, como veíamos en el parágrafo anterior, muy en general, desde el punto de vista de lo que pueda hacer el poder público en favor de la iniciativa privada, sino de un modo muy especifico, pero, y esto es importante, encontrándolo dentro de las excepciones al principio del *laissez faire*. Este principio se mantiene como tal en el propio Mill, mas no de un modo químicamente puro, sino admitiendo excepciones. En realidad, todo el capítulo XI, en que aparecen estos dos parágrafos, tiene por cometido el estudio de esas

excepciones, pero no olvidemos que se trata de «excepciones», si queremos ser fieles a lo que el propio Mill dice. Naturalmente, con esto no les invito a que digan amén a John Stuart Mill, sino a que si dicen amén, o dicen lo contrario, sepan atenerse a la letra y al espíritu de lo que él propone. Se podrá estar de acuerdo o en desacuerdo: ésa es otra cuestión.

Como se trata de un texto muy largo, he escogido los momentos que me han parecido más significativos. El primero de ellos es la afirmación siguiente: «El inculto no puede ser un juez competente en materia de cultura». Digamos que ésta es la premisa mayor o, si quieren ustedes, el primer paso con que Mill procede a considerar el tema de la educación como una de las excepciones del *laissez faire*. Este principio, tan claramente aceptado y que tiene incluso caracteres de pura evidencia *per se* (a saber, el inculto no puede ser un juez competente en materia de cultura), me recuerda aquello de Sócrates: la desgracia del ignorante es que ni siquiera sabe que es ignorante. Hay, a continuación, un segundo pasaje dentro de este mismo párrafo, en donde se afirma lo siguiente: «Cualquier Gobierno bien intencionado y tolerablemente civilizado puede pensar, sin presunción, que posee un grado de cultura superior a la media de la sociedad que él rige, y que es, por tanto, capaz de ofrecer mejor educación e instrucción que la espontáneamente demandada por la mayoría del pueblo».

Creo que merece la pena reflexionar un poco sobre estas afirmaciones, teniendo en cuenta que están pendientes de una primera, a la que ya me he referido, a saber, que el inculto no es juez competente en materia de cultura, en el sentido de que no sabe qué es lo que le conviene ni cómo debe adquirirlo. A la luz de este principio, se entiende bien lo que Mill dice en este otro segundo pasaje que acabo de leer. Creo que esto, en los términos moderados y no racionalistas en que su autor lo propone, es muy digno de consideración, en la misma medida, ni más ni menos en que la posible interpretación peyorativa correspondería a la malicia personal de cada uno de nosotros. ¿Cuál sería esa interpretación peyorativa? Sencillamente, la que sostuviese que Mill propone un «despotismo ilustrado». Porque, fíjense bien, se trataría de que el Gobierno que se juzga a sí propio (sin presunción, dice John Stuart Mill), como poseedor de una cultura superior a la media que tienen los súbditos, estaría en condiciones de suministrar una educación y una instrucción superiores a la demandada espontáneamente por la mayoría de la sociedad. La caricatura de esta afirmación de Mill es, evidentemente, un cierto tipo de despotismo ilustrado. Se trataría, en suma, de hacer algo beneficioso para el pueblo, pero *sin* el pueblo.

¿Cómo se unirían aquí la instancia social y la instancia democrática, si la democracia implica naturalmente que al pueblo hay que suponerle que de alguna manera sabe lo que le conviene? ¿Es el puro socialismo, podríamos preguntarnos en general, una forma de despotismo ilustrado? Lo que se criticó a ciertos monarcas o gobernantes en su época, ¿podría tal vez proyectarse a las formas del socialismo puro? ¿No presupone una forma de puro y estricto socialismo la descalificación del pueblo, por admitir o presuponer que éste no sabe lo que le conviene? Si aplican ustedes esto no sólo al caso de la educación, sino a tantas otras cosas, fíjense en lo que sale de aquí. Podrán llamarlo como quieran;

pero democracia, no.

Ahora no puedo por menos de recordar a Tomás de Aquino. Tomás de Aquino no conocía, evidentemente, esta problemática tal como hoy nos la planteamos, ni Aristóteles tampoco, pero sí que en la polémica de Aristóteles (y de Platón) con los sofistas, se plantearon cuestiones muy importantes, de las cuales hay ecos y reliquias en el pensamiento de Tomás de Aquino y sus seguidores hasta el momento actual. En algunas ocasiones, yo he procurado emblemar el pensamiento de Aristóteles y Tomás de Aquino sobre esta cuestión, con términos que más o menos son los siguientes: según Aristóteles y Tomás de Aquino, al Estado compete «mandar que se enseñe», pero no le compete «enseñar»; y a la ciencia, y a los que la cultivan, compete, entre otros deberes, «enseñar que se debe mandar», que debe existir autoridad; pero no el ejercer la autoridad. Ahora bien, esto nos plantea un problema, cualquiera que sea la actitud que se tome ante esta distinción entre «mandar que se enseñe» y «enseñar que se mande». Acaso sea un esquema demasiado simple; por eso también puede valer como materia de coloquio, pero cualquiera que sea la actitud que se tome, yo quería llamar la atención de ustedes sobre un problema interno a la propia actuación del profesor que sea un funcionario del Estado. Quiero decir que hay una problemática interna para el profesor que ejerce la función propia de su cometido como algo «oficial».

Álvaro d'Ors ha distinguido muy bien dos conceptos del Derecho romano, que son la *potestas* y la *auctoritas*. El profesor, como profesor, no tiene *potestas*. La *auctoritas* que posee no es un poder físico de constricción, ni nada semejante. Es, simplemente, el prestigio que el profesor logra por su propia competencia, si efectivamente la demuestra. Pero el profesor estatal, el que cumple una «enseñanza oficial», ¿tiene o no tiene *potestas*? En la práctica es un asunto *de facto*, pero la verdadera pregunta sería entonces: ¿la debe tener o no la debe tener? Y, si no la tiene, ¿cómo, en determinadas situaciones de emergencia, habría que suplir con otro tipo de *potestas* la que el profesor oficial no posee?, y ¿cómo se resuelve este asunto?

Continuemos con John Stuart Mill: la educación, tercera afirmación dentro de las que estábamos viendo, es uno de los casos en que en principio puede admitirse que el Gobierno provea para el pueblo. ¿Qué consecuencias se desprenden de esta última afirmación que incluso parece ser la más clara y la más inteligible y resumida de todas las que venimos examinando en el comentario a Mill? La primera de ellas la expresa el propio Mill de la siguiente forma: primero, proclamación de la exigencia de la educación elemental para todos los niños. El Estado debe, efectivamente, proveer en el sentido a que acabamos de referirnos. ¿De qué manera? Pues justamente estableciendo la existencia de una educación elemental a todos los niños y dando los medios, ya que no puede establecer dicha exigencia si no pone los medios. Pero, ¿qué alcance tiene esto o qué significación, en definitiva, hay que pensar que deba dársele? Volviendo al propio Mill, leo este otro párrafo: «Sin embargo, el Gobierno no debe pretender el monopolio de la educación ni en el nivel inferior ni en el superior». Es verdad que Mill se ha ocupado más especialmente del nivel inferior, pero adviertan que su tesis de cómo el Gobierno debe proveer es aplicable también al nivel superior con la misma salvedad que aquí se

hace para el nivel inferior, es decir, la de no pretender el monopolio. El Gobierno no debe pretender el monopolio de la educación ni en el nivel superior ni en el inferior, y añade (con lo cual incide en aquellas formas indirectas de que hablaba al principio) lo que sigue: «ni debe ejercer actividad o influencia que induzca al pueblo a acudir a sus maestros en vez de a los otros, ni dar ventajas pecuniarias a quienes son instruidos por él».

Es decir, por un lado, nos encontramos con que el Gobierno tiene el derecho y el deber de proveer a la educación del pueblo, porque es juez más competente que el pueblo mismo para saber lo que a éste le conviene en materia de educación. Pero ahora nos encontramos con que, puesto a hacer balance del sentido que las afirmaciones anteriores tienen para él mismo, Mill dice: «El Gobierno no debe pretender el monopolio, etc.», y descendiendo al terreno de las formas indirectas de presión, añade que no debe ejercer actividad o influencia que induzca al pueblo a acudir a sus maestros en vez de a los otros, ni dar ventajas pecuniarias a quienes son instruidos por él. No hago comentarios; solamente consigno el propio pensamiento de Mill. Pero por si esto no estuviera claro, el pasaje que inmediatamente subsigue al que acabo de leerles dice así: «Es insoportable que se atribuya, de derecho o de hecho, al Gobierno el control total de la educación». Éste es el punto en que parece resumirse la delimitación, por el propio John Stuart Mill, del alcance de las funciones del Gobierno en materia educativa: «es insoportable que se atribuya de derecho o de hecho al Gobierno el control total de la educación; la posesión de ese control completo es un despotismo».

Pensemos en la definición de la educación, dada por Kant: la humanización del ser humano. Justamente ése es el cometido de la educación, y compromete capas tan íntimas de la conciencia, de la vida moral, etc., que se explica muy bien que John Stuart Mill, incluso sin haber partido de una definición como la de Kant, considere como un despotismo el control completo de la educación por parte del Estado.

Es perfectamente explicable, y es curioso; porque, siquiera sea brevemente, las frases que él añade como en prueba de que eso es un despotismo, una tiranía, son un toque de alerta a lo que significa la educación. «Modelación del ser del hombre», es la fórmula que él emplea. Un gobernante que modelara por completo el espíritu de los súbditos sería, pura y simplemente, un déspota. Y es curioso que este peligro no haya sido advertido tan claramente por Tomás de Aquino. Comparado con Tomás de Aquino, resulta que John Stuart Mill ha tenido una conciencia más aguda, digamos si se quiere, hipersensible, del problema que significa la posibilidad de un control estatal completo de la educación. ¿A qué se debe esto? Evidentemente, al auge que el poder estatal ha adquirido en la época en que filosofa John Stuart Mill. También cabe fijarse en algunas razones de principio. La afirmación de la «primacía del bien común» en Tomás de Aquino es inequívoca, siempre que se trate de bienes cuyo contenido sea de la misma índole. Así, el bien material de la sociedad es mejor que el bien material de un individuo determinado de ella, pero no mejor que el bien espiritual de un solo individuo. Es decir, no podría hacerse que una persona pecara para conseguir el bien material de la sociedad entera, y sería injusto difamar a una persona, sustraerle su buena fama, con el fin de lograr un bien material para la sociedad entera. La comparación entre el bien privado y el

bien común se da dentro de cada género o plano de bienes. Por tanto, el bien común material es superior al bien privado material; el bien espiritual común es superior al bien espiritual privado, etc.

En el caso de Mill, se llega a afirmaciones, incluso muy polemizables, pero de las que conviene tomar nota, porque son parte de la problemática de un régimen mixto, es decir, de mutua acción e interacción entre iniciativa pública y privada.

Según Mill, está justificado que el Gobierno exija del pueblo la instrucción, pero no que le prescriba el cómo y de quién ha de obtenerla. Ésta es una tesis algo ambigua. Donde queda claro lo que John Stuart Mill afirma es en el hecho de que se trata de evitar un control absoluto; en suma, que se trata de hacer posible la existencia de la iniciativa privada, y de que esta iniciativa privada sea todo lo amplia posible en la medida en que las lagunas que ella deja sean efectivamente suplidas por el Estado. Éste es, creo yo, el pensamiento de Mill, y ello me lleva a considerar un concepto muy importante, el de la función subsidiaria del Estado.

¿Por qué existe lo que podríamos llamar globalmente una especie de «antipatía» a esta fórmula, «función subsidiaria del Estado»? A mi modo de ver, lo que acontece es que se suele creer que al llamar subsidiaria a esa función, se la considera accidental y de poca monta. ¿Y cómo va a ser de poca monta la atención a la arquitectónica del bien común o del interés general? Tan importante es, que precisamente lo que no tiene que hacer el Estado es entretenerse en detalles o en pormenores que corresponden a la consideración individualizada de los asuntos. Si es verdad que Felipe II se metía en más cosas de las que tenía que hacer y era excesivamente meticuloso, no cumplía bien el auténtico sentido de la función subsidiaria del Estado. *Subsidium* significa, etimológicamente, ayuda, ¿y por qué no va a ser la función del Estado la de una ayuda, si ésa es también la función de la sociedad dinámicamente entendida? Si el Estado es un instrumento de la sociedad, ¿no es entonces la función del Estado una función subsidiaria, si «subsidium» significa ayuda y no otra cosa?

Pero puede ocurrir que la «fobia» al carácter subsidiario del Estado sea sintomática de una tendencia al puro socialismo, que ve con desconfianza todo lo que signifique ponerle adjetivos a la función del Estado, porque querría que éste fuese un sustantivo absoluto. Tanto en materia de educación, que es donde mejor se ve, como en otras materias, la gran «arquitectónica del interés general» es una tarea permanente del Estado, a la que éste no puede renunciar en modo alguno. Por tanto, el gobernante tiene el derecho y el deber de hacer planes educativos, porque si no, no hay arquitectónica del interés general o del bien común (por usar el viejo término). Pero hay que distinguir entre función «supletoria» y función «subsidiaria», y en esto estamos, reactualizando los textos de Mill a que antes me refería.

La función supletoria consiste en hacer lo que la sociedad no hace, o no hace bien, e incluso yo aquí me preguntaría si es verdad aquello de que las sociedades tienen los regímenes que se merecen. ¿No será verdad que la progresiva invasión de la educación, y de tantos otros dominios, por parte del Estado, se debe a que la iniciativa privada no ha ejercido sus funciones en una serie de importantes sectores? ¿No será que el Estado ha

tenido que cargar con muchas de esas cosas porque la iniciativa privada estuvo tal vez atraída por otro tipo de cosas, quizás mejor remuneradas o más negociables? En ese caso, no nos metamos con que el Estado haya asumido una función supletoria, aunque, eso sí, tengamos la conciencia de que es supletoria. Claro que suplir no es suplantar. El Estado no tiene derecho alguno a suplantar a la sociedad y a la iniciativa privada, sino a suplirlas en casos de deficiencia.

Pero tampoco puede pasarse por alto el hecho de que el Estado ha atendido a la educación valiéndose de la contribución del ciudadano. Éste ha pagado la función supletoria de lo que él mismo omitió. Y la verdad es que lo omitió por no tener una idea cabal de la libertad, es decir, por entender la libertad como algo puramente privado y sin ninguna expresa relación con el bien común. Esta reducción del horizonte posible de la iniciativa privada, de tal manera que en vez de referirse al interés general, se refiera al micrográfico o puntiforme interés privado de cada individuo o asociación de individuos, es una merma a la libertad de espíritu; es falta de libertad. La libertad, en su más cabal acepción, es *capacidad de iniciativa al servicio de los intereses generales*. Lo contrario se denomina egoísmo, y no creo que nadie pueda, en definitiva, pensar que la dignidad de la persona humana es la posibilidad de ser egoísta. Sería una menguada idea de la tan traída y llevada dignidad del hombre.

La libertad y el ser de la mujer

Querría, en primer lugar, para situarnos exactamente en el contexto a que pertenecen estas reflexiones, referirme de un modo muy esquemático a lo que se conoce con el nombre de movimiento de emancipación o liberación de la mujer, designado también por un célebre filósofo, Fourier, como movimiento feminista o simplemente feminismo. El movimiento denominado de esas tres maneras se inició (como ustedes saben) a finales del siglo XVIII en Europa, muy pronto se extendió a América y en nuestros días es una realidad universal, internacional; precisamente estamos celebrando en este año el Año Internacional de la Mujer.

Inicialmente se trataba, aunque pudiera parecer extraño a la altura de nuestro tiempo, de una serie de reivindicaciones fundamentalmente políticas o sociales. El movimiento, que tiene, en realidad, una historia más bien breve, se desenvuelve, sin embargo, en un «tempo» muy rápido, de suerte que de la primitiva temática de carácter político o sociológico pronto se derivó a otra serie de problemas, a multitud de inflexiones y manifestaciones de muy diverso corte. Y hoy se puede decir que el movimiento de emancipación y liberación de la mujer se refleja en un prisma que tiene las más diversas irisaciones, por decirlo de una vez por todas. Hay que añadir a todo ello que no se trata, pura y simplemente, de un movimiento protagonizado sólo por las mujeres, sino que, ya desde el primer momento, los hombres participaron en él de una manera sumamente activa; entre los principales hay que citar a los filósofos Condorcet y Jacques Fourier y, finalmente, al autor del famoso ensayo sobre la liberación de la mujer, el filósofo inglés John Stuart Mill.

Éste es, pues, el movimiento que estamos comentando, con cuya esencia me creo fundamentalmente identificado por las razones que luego expondré.

¿De qué se trata, visto ya con el posible resumen que a la vista se nos ofrece? ¿Qué objetivo persigue propiamente este movimiento? La fórmula que lo expresa es sumamente fácil de decir, pero si se la analiza mínimamente es extraordinariamente ambigua, es de una equivocidad aterradora. Digo que es sumamente fácil de decir porque se expresa con muy pocas palabras: la igualdad de la mujer con el varón. Pero en cuanto esto se analiza un poco, surge la siguiente pregunta: bueno, pero ¿qué quiere decir

igualdad de la mujer con el varón? ¿Quiere decir que ya la mujer va a dejar de ser mujer o que el varón va a dejar de ser varón? ¿Acaso se quiere llegar a una superación de los sexos? Tengo aquí, a la vista, un ejemplo, un libro de extraordinario interés que abarca los famosos ensayos de Harriet Taylor y John Stuart Mill, y que tiene este detonante título: *Ensayos sobre la igualdad sexual*. Ahora bien, ¿cabe tomar en serio la expresión «igualdad sexual»? ¿Qué quiere decir eso? No querría parecer bizantino ni escrupuloso en grado nimio, porque, evidentemente, todos sabemos de qué se trata. Pero queda como subentendido y latente un problema a discutir, que es justamente el que más me va a interesar, por unas razones que iremos gradualmente viendo.

Si lo que se trata de expresar con esta igualación de la mujer con el varón es la necesidad, por razones éticas, no sólo psicológicas, culturales, históricas, etc., de que la mujer tenga reconocida, en todos los aspectos de su existencia, la íntegra dignidad de la persona humana que comparte con el varón, totalmente de acuerdo. Si de lo que se trata es de dar una versión masculinizante del modo femenino de ser, totalmente en desacuerdo. Por eso dije que había una ambigüedad. Más aún, incluso, a veces, ánimos tal vez excesivamente susceptibles, pero avisados, no han dejado de darse cuenta de que en muchas ocasiones el intento de esa esencial igualdad jurídica, incluso podríamos decir ontológica, del varón con la mujer, estaba condicionada por una especie de complejo de inferioridad que llevaba a fenómenos de mimetismo, por virtud de los cuales la mujer parecía querer renunciar a su propio perfil, a su peculiaridad femenina, tomando como ideal de vida el ideal masculino.

Estas cosas han ocurrido, y aunque conceptualmente se hace muy bien la distinción entre los dos aspectos que acabo de distinguir, es muy cierto que, en la práctica, se han confundido unas cosas con otras, se han producido implicaciones, se han dado extrañas alianzas que conviene denunciar, precisamente para que no se produzcan, para evitar su reproducción. El acierto esencial del movimiento de emancipación de la mujer es la clara conciencia de que la mujer comparte, con el varón, la íntegra dignidad de la persona humana y que, por consiguiente tiene derecho al pleno reconocimiento de la totalidad de una igualdad jurídica esencial con el hombre. La mujer es tan persona como el hombre; y las consecuencias que de ello inmediatamente se siguen han de tener una plasmación, una protocolización jurídica, que no se quede en simples declaraciones solemnes sino que efectivamente llegue, con la letra y… con la música, a la totalidad de las manifestaciones de la existencia humana.

Ésta es mi manera de ver el problema a la vista de los argumentos que considero, en lo esencial, justos, alegados por todos estos pensadores a que anteriormente me refería, y también como consecuencia de mi propia y personal reflexión.

Es, por otra parte, una tesis profundamente cristiana que ha tardado en fructificar. La semilla del cristianismo que hizo que, por ejemplo, en el terreno de la esclavitud, el hombre fuera poco a poco abandonando los hábitos del masoquismo y de la tiranía y experimentara gradualmente, de un modo cada vez más intenso, el sentido de la fraternidad de todos los hombres unos con otros, ha hecho que también —cierto que con la resistencia extraordinaria de los hábitos adquiridos— vayamos acercándonos a este

ideal de esencial igualdad jurídica de la mujer con el varón.

La cosecha está ciertamente muy distante de las semillas en lo que toca a la cronología. Ha debido transcurrir mucho tiempo para que estas cosas lleguen a una conciencia perfectamente clara, dilucidada, y aún me temo que hay muchos prejuicios que se oponen a esa explícita y lúcida conciencia que yo querría contribuir a despertar, si no es que está ya ciertamente (por lo menos en algunos aspectos) bastante desarrollada.

La dignidad y la índole misma de la persona humana —iba diciendo— es compartida en idéntica medida por la mujer y por el varón.

Ahora bien, la persona humana (también al varón le ocurre, pero le ha ocurrido más a la mujer) tiene, en virtud de su propia constitución, de su misma manera de ser, un riesgo que no es necesario que se cumpla, pero que puede efectivamente realizarse. Me refiero al riesgo de la cosificación. La persona humana, a diferencia de la persona divina, no es puro espíritu, tiene un cuerpo y, con el cuerpo, además, una naturaleza psicosomática, es decir, unas determinaciones que en cierto sentido la asimilan a las cosas. Por eso, el riesgo de la cosificación, como riesgo, no como necesidad, es algo constitutivo, es decir, algo que depende precisamente del mismo modo de ser de la persona humana, tanto en el caso del varón como en el caso de la mujer.

Toda persona humana, sea mujer o sea varón, tiene, en virtud de su propia índole o constitución, el riesgo de cosificarse. La cosificación de la persona se puede dar de muy diversas maneras. A mí se me ha ocurrido hacer una clasificación que, como todas las clasificaciones, dada la unidad de vida del ser humano, tiene un «quid» de artificio, un cierto punto de convencionalidad; pero, en cambio, en el caso concreto de la que yo vaya proponer, como verán a continuación, se funda en hechos históricos muy determinados. Posiblemente cabría aducir otros hechos, pero creo que, en definitiva, todos pueden reducirse a esta trilogía fundamental, habida cuenta de que se complican entre sí.

Un primer tipo de cosificación de la persona humana, y que se ha dado muy concretamente en el caso de la mujer, que es el que aquí más nos importa, es el que podríamos llamar cosificación jurídica y su emblema se llama *esclavitud*. La esclavitud es la cosificación de la persona humana en su forma jurídica; y, en efecto, fue la esclavitud una institución jurídica en la que las personas resultaban tratadas como cosas. Adviertan la importancia que esto tiene, porque de alguna manera, aunque la persona así tratada se viva a sí propia como persona, no deja de resentirse en la propia autoconciencia, en su propia estimación, de ese trato que se le dedica. De suerte que no es una pura denominación extrínseca, una cosa que le caiga desde fuera y que no llegue, en definitiva, a herirle en su propia intimidad. El hecho de que una persona sea cosificada, comenzando por este ejemplo que estoy aduciendo, el de la esclavitud, no deja de tener repercusión en la propia intimidad de la persona en cuestión. Acaso esa repercusión sea una violenta sacudida de protesta en la que brotan, de las energías más hondas de la intimidad, fuerzas que, tal vez de otra manera, no se hubieran desplegado. Acaso se produzca, por el contrario, un decaimiento absoluto, y esa persona efectivamente llegue a cosificarse, incluso más de lo que las demás la están cosificando. Pero el hecho es que esa institución existió, que caben esas diversas reacciones

psicológicas y tal vez otras, y esto le ha acontecido a la mujer. No sólo ha habido esclavos varones, sino que, incluso de un modo más sutil y con una prolongación mucho mayor en la historia, evidentemente la mujer ha estado concebida, en buena parte, bajo el molde de lo que significaba la institución jurídica de la esclavitud, aunque no existiera esa institución a partir de determinados momentos. A esto hay que añadir lo que desde hace bastantes años vengo aclarando como lo que, a mi modo de ver, es la esencia de la esclavitud: no tanto una determinada institución protocolizada en alguna parte, cuanto *un hecho real, en virtud del cual acontece que, o porque uno no quiere o porque los demás no le dejan, la capacidad peculiar de iniciativa propia queda reservada, pura y simplemente, para los intereses particulares de uno mismo.* Esto va esencialmente contra la dignidad de la persona humana.

Desaparecida la institución de la esclavitud como tal figura jurídica, yo me pregunto: ¿no habrá muchos esclavos voluntarios, que son todos aquellos que no quieren preocuparse de las cuestiones del bien común, del interés general, los que ponen la capacidad de iniciativa al servicio de los intereses puramente particulares, sin darse cuenta de que, como dicen los franceses, «noblesse oblige», olvidando que la dignidad de la persona humana obliga precisamente a una altura de miras, a unos horizontes que no son los puramente micrográficos del interés particular de cada cual? Por eso yo me explico muy bien que, reaccionando contra la mentalidad esclavizante de la mujer, John Stuart Mill, en ese ensayo al que antes me refería, haya puesto un gran empeño en demostrar que la mujer es capaz de sintonizar con los problemas que en la política se debaten, con las cuestiones que conciernen al bien común: que no es sólo un ser de preocupaciones micrográficas, por muy concreta e intuitiva que efectivamente la psicología femenina sea. Me explico, pues, perfectamente el empeño de John Stuart Mill, porque es el empeño de restaurar la dignidad o de instaurar la dignidad íntegra de la mujer en todos los niveles y precisamente en aquellos en los que la magnanimidad, que constituye la cifra máxima de la dignidad de la persona humana, se manifiesta de una manera completa.

No se trata de fomentar el ideal pedante de la mujer marisabidilla que improvisa o que diletantiza en cuestiones de política, sino, sencillamente, de reconocer la capacidad de sintonía que a la mujer como persona humana, es decir, como portadora de una capacidad de iniciativa susceptible, a su vez, de elevarse al bien común, le corresponde.

Si no fuera capaz de eso la mujer, sería como esclava de unos condicionamientos psicológicos que la reducirían necesariamente a bienes muy pequeños, tal vez muy útiles, muy convenientes, pero no enteramente a la altura de la dignidad de la persona humana.

Un segundo tipo de cosificación de la persona, que se ha dado bajo la forma de ideal del varón respecto a la mujer, es justamente el que se manifiesta en la relación del masoquismo con el sadismo, o si se quiere, del masoquista con el sádico. Tal vez esto suene un poco duro, pero hay muestras, pruebas literarias suficientes, de que lo que digo es verdad. La mujer tendría como un especial placer en ser avasallada por el varón y el varón en avasallar a la mujer. La esencia de este doble comportamiento y de la dialéctica que lleva consigo, responde perfectamente a la dialéctica del masoquismo y del sadismo.

Dije antes que las diversas formas de cosificación tenían que ver entre sí porque, al cabo, la dialéctica del masoquista con el sádico se parece mucho a la que señalé anteriormente del esclavo con su dueño, si efectivamente gustan aquéllos de sentirse tales: lo que, en términos de Hegel, se ha llamado justamente dialéctica del esclavo y el amo, en la que no queda menos esclavizado el amo que el esclavo.

Sartre, que considera que la comunicación entre los seres humanos es una utopía, cree, sin embargo, que existe una posibilidad verdaderamente real de comunicación entre los hombres: la que se da entre el masoquista y el sádico. Lo que puede formularse así: sólo se comunican de verdad el ser humano que gusta de ser dominado y el ser humano que gusta de dominar. Frente a esto, Jaspers ha proclamado que precisamente eso es la negación de toda comunicación. Una persona sólo comunica de veras con otra persona, y comunicar de veras una persona con otra es comunicar en la plenitud de su libertad, en la integridad de sus intimidades que no se dejan objetivar, que no se dejan cosificar; pero sí, en cambio, entrecruzar libre y mutuamente, porque el amor consiste precisamente en eso.

Hay una tercera forma de cosificación de la persona humana femenina: es la prostitución, cuyas formas menos inmediatas, pero evidentemente también aparentes, son las de la pornografía, la falta del sentido del pudor. La falta del sentido del pudor significa que la persona no tiene inconveniente en objetivarse, en convertirse en una especie de objeto público y mostrenco, donde no reserva la menor intimidad para el uso, precisamente íntimo, a que la intimidad, por su propia esencia, está llamada.

La intimidad no es cosa pura y simplemente para sí, como dice Sartre. Sartre habla de un pudor invencible que hace que efectivamente ninguna persona conozca en realidad a otra y que en realidad nunca comunique con otro, salvo en la excepción de que hablábamos antes. Yo creo, por el contrario, que la intimidad puede ser compartida; más aún, creo que cuando más profundamente se la ejerce es precisamente al compartirla, cuando el yo y el tú mutuamente se estimulan y se complementan. Pero eso ocurre en un ámbito de intimidad compartida, no en algo mostrenco, no en algo público.

La esencia de la prostitución y la esencia de la pornografía consiste precisamente en una cosificación de la persona humana y muy concretamente de la persona femenina. En el fondo, es lo mismo que habíamos dicho antes del masoquismo y del sadismo, o lo mismo que habíamos dicho antes, también desde el punto de vista de la institución jurídica de la esclavitud. Pero hay una paradoja, y es que en los momentos actuales, en que más énfasis se pone en el mantenimiento de la dignidad de la mujer como persona y la integridad de sus libertades, es el momento también en que menos se niega la mujer a la pornografía (hablo en términos generales), es decir, en que menos se niega a esa cosificación de su condición de persona. La pornografía se considera, precisamente, como si fuera un derecho de la mujer, el derecho a cosificarse, a convertirse en objeto público y mostrenco, en carecer de ese radical atributo de la persona humana que es la intimidad: intimidad compartida en la intimidad.

Es increíble que se considere como una de las libertades de la mujer esa forma de cosificación en que la pornografía consiste. Todo ello venía a cuento, como recordarán

ustedes, de que el acierto esencial del movimiento de emancipación de la mujer es el énfasis, y el subrayado sin condiciones, de la integridad de la índole de la persona humana como algo compartido por la mujer y por el varón indistintamente, desde el punto de vista de la dignidad y la índole ontológica de persona humana, frente a todas las cosificaciones. Pues bien, justo en oposición a ellas tiene la mujer todos los derechos a reivindicar esa integridad de persona humana, y yo diría que el hombre, por algo más que por simple gentileza o caballerosidad, incluso por fidelidad a su propia condición de varón, tiene todo el deber de secundar esa campaña. Si no lo hace, mucho me temo que queden reliquias en él de alguna de esas tres formas a que antes me refería, de concebir el ideal de la mujer por el modelo de la cosificación de la persona humana; que le quedan algunos vestigios de esas características que se han dado en la historia y que creo que la propia historia está llamada a superar. Ahora bien, hablé al comienzo de la ambigüedad de la fórmula con la cual se expresa el ideal del movimiento de emancipación o liberación de la mujer. La fórmula era, recuérdenlo ustedes, igualdad de la mujer con el varón: ¿quiere decirse con esto que la mujer debe aspirar a borrar su femineidad, porque recele que el mantenimiento de la femineidad consista precisamente en el mantenimiento de una situación de inferioridad jurídica, etc.? Todo el problema se centra, en definitiva, sobre lo siguiente: *el ser humano es persona, la persona es una realidad esencialmente espiritual, pero el ser humano tiene una naturaleza*, que no es meramente lo animal del hombre, como dice, por ejemplo, Dilthey y han dicho otros siguiéndole. Frente al historicismo —perdonen que hable en términos filosóficos— hay que proclamar que existen en la naturaleza humana características que también corresponden al espíritu, y que están allende los vaivenes de la historia.

Las diferencias de sexo no son puras y simples diferencias somáticas o fisiológicas. El sexo es una realidad psicosomática e incluso espiritual. Espiritual, por repercusión, porque permite inflexiones, versiones o ediciones distintas de esa integridad que es la persona humana, como realidad espiritual, y corporal también, por supuesto.

En nombre de la igualdad de la mujer con el varón, Simone de Beauvoir ha insistido en algo en lo que parcialmente tiene razón; a saber: en que hay muchas diferencias entre el varón y la mujer que tienen un sentido puramente cultural, histórico, de manera que pudieran muy bien dejar de existir.

Yo creo que todas aquellas diferencias entre el varón y la mujer, que sean meramente de carácter histórico y que vayan en merma de la dignidad de la persona humana femenina deben desaparecer, y cuanto antes, con beneficio para todos. Pero el problema que hay que plantearse inmediatamente es el siguiente: ¿es que todas las diferencias, que se han considerado naturales entre ambos sexos, se reducen a diferencias puramente históricas? ¿Es que el sexo es pura y simplemente una realidad socio-cultural, histórica, etc.? Mi respuesta ante esta pregunta es rotundamente negativa. El sexo tiene varias dimensiones. Se habla de sexo social, de sexo fenotípico, de sexo gonadal, de sexo hormonal, de sexo genético. Solamente el primero es de carácter pura y simplemente histórico. El sexo, en el sentido social, está influido por una serie de convenciones que tienen a sus espaldas unos hábitos, unos usos, unas costumbres que pueden

perfectamente cambiarse, como todo lo convencional. Distinto es ya el caso del sexo fenotípico: aunque el sexo fenotípico está constituido por los caracteres secundarios, respectivamente, del varón o de la mujer, en la medida, sin embargo, en que esos caracteres secundarios son sintomáticos o son reflejos de otros primarios, tienen ya un sentido perfectamente natural. No son resultado pura y simplemente de determinadas convenciones, el origen de las cuales habría, por otra parte, que investigar con detenimiento y no despacharlo a la ligera.

El sexo gonadal está en función de la evolución de determinados elementos en las células reproductoras. El sexo hormonal es una realidad evidentemente fisiológica en el sentido, incluso, en que el historicismo habla de lo natural. Y no digamos el sexo genético. Estas cosas no son simples resultados de convenciones: están escritas, con la letra de la naturaleza, en el respectivo ser de la mujer y del varón.

Pero hay otras diferencias también de carácter natural que no quiero dejar de señalar. En primer lugar, el hecho comprobado de que, por lo general, la mujer vive más que el hombre. En segundo lugar, que la mujer alcanza su punto sexual del desarrollo bastante más pronto que el hombre. Claro, esto plantea algunos problemas respecto a la fisiología de la mujer, y las consecuencias psicosomáticas en su ser, porque hay una teoría por virtud de la cual resulta que el ser humano, a diferencia de los animales no humanos, se caracteriza justamente por la lentitud en el «tempo» de alcanzar su estado adulto. Un animal no humano tarda muy poco tiempo en estar habilitado para sus usos adultos. El hombre tiene una infancia y una pubertad y juventud largas, tarda mucho en alcanzar su madurez. Entonces la consecuencia puede parecer ofensiva para el caso de la mujer: puesto que la mujer alcanza más pronto su nivel de desarrollo para hallar la condición adulta, resultaría que estaría más próxima en este sentido al animal no humano. Bien, pues es un hecho que yo no lo puedo negar. Lo que acontece es que ese hecho, en una persona humana, va a tener un tipo de consecuencias que son muy distintas a las puramente zoologizantes. Y las consecuencias van a consistir en una mayor impregnación en cada individuo femenino de su propia condición de mujer. Digamos que la mujer va a estar más determinada y se va a vivir más a sí misma como mujer que el hombre como hombre; luego me referiré a esto, siquiera sea brevemente. A Aristóteles se le atribuye la interpretación de que la mujer sería una especie de conato fracasado de varón. Claro que admitir esto sería también una prueba de tremenda modestia por parte del varón, porque como por parte de madre procederíamos de un conato de hombre, imagínense adónde iríamos a parar conforme la historia vaya progresando. Estas simplificaciones tienen esos inconvenientes; pero lo cierto es que muchas de ellas fomentan el complejo de inferioridad de la mujer y sobreexcitan sus deseos de igualación uniformista con el varón. Hay que añadir algunas cosas más en este mismo sentido, como, por ejemplo, el hecho de la frecuencia mayor con que la mujer se siente enferma. Es un dato clínico que la mujer se siente con más frecuencia enferma que el varón. Esto también plantea otro problema de coherencia con lo que hemos señalado antes, cuando decíamos que la mujer se desarrolla más pronto que el varón, y que está más habituada, más solidarizada con su propio ser biológico, instintivo, etc., y, por lo tanto, esto debería darle una mayor fuerza.

Me viene a la memoria para resolver esta paradoja el cuentecillo de Azorín de aquella señora que, desde pequeña, a poco de nacer, estaba ya desahuciada, y, sin embargo, llegó a los ciento y pico de años. Habían muerto todos los médicos que la atendieron. Los médicos estaban aterrorizados; no quería ninguno aparecer por la casa de aquella señora. Fue, pues, longeva, como dicen que, por regla general, lo son, al menos comparativamente, más las mujeres que los hombres. Esta mujer siempre estaba extraordinariamente enferma, y no era histerismo. Se sentía, realmente, enferma, y, al menos, como tal sentirse, era auténtico. Que uno se sienta de una manera o de otra podrá deberse a muchas cosas, pero que uno *se siente* es un hecho.

Partiendo de que en el hombre todo lo somático es psíquico y todo lo psíquico es somático, de modo que ambos constituyen una unidad, pasemos a continuación al aspecto del psiquismo femenino y de las características, que yo entiendo que son diferencias naturales, no meramente histórico-culturales, o sociológicas. Kant se preocupó de este asunto en varias ocasiones, especialmente en su famosa obra *Antropología desde el punto de vista pragmático*. La tesis de Kant es un poco simplista. Según este pensador, que aparece como el prototipo del filósofo moderno, la *belleza* es lo que constituye el imán o el polo de atracción de la integridad de los sentimientos y del psiquismo femeninos. En el hombre, en cambio, es *lo noble*. El hombre admira fundamentalmente la nobleza. La mujer, la belleza; más aún, si la mujer admira alguna vez la nobleza es porque la traduce en términos de belleza, porque la nobleza es la belleza del espíritu. Yo creo que, en muchos aspectos, este distingo es correcto, pero en conjunto me parece bastante simplista.

Kant se apoyaba en algunas indicaciones de Buffon, al que literalmente cita, donde si se dice que la mujer tiene la belleza como ideal fundamental de admiración, es, en definitiva, porque ella misma está, digamos, en su propia constitución, vocacionalmente llevada hacia esos ideales. No, pues, desde un punto de vista de un uso de la libertad, sino por unas características que, justamente convienen a la economía de la humanidad, es decir, a la economía de la dialéctica de los sexos. Que la mujer tenga esos caracteres, que el hombre, en cambio, aspire a lo otro y que se complementen mutuamente, un punto de verdad parece que haya en eso, como lo hay en todo lo que significa dialéctica de los sexos.

Ahora, considerar que la mujer en realidad sólo tiene ojos para el valor de la belleza y el hombre sólo tenga sensibilidad (o lo esencial de su sensibilidad esté, en definitiva) para el valor de lo noble en sus diversas manifestaciones, tal vez sea, lo diré con todos los respetos, una abusiva simplificación. Acaso pudiera responder a los ideales de la época en que se formuló, y aun así habría que hacer algunas reservas. Más acertado, en cambio, me parece Georg Simmel cuando, en su ensayo sobre lo masculino y lo femenino, insiste en el hecho de que la mujer tiene más desarrollado que el hombre el sentido de lo concreto; el hombre, digamos, es más abstracto. Simmel, hombre cuyo ingenio perjudicó a su fama de filósofo riguroso, afirma que a la mujer nunca se le debe preguntar en «qué» piensa porque los «qués» en que la mujer piensa son como un cortejo en torno a un «quién». El «qué» es una circunstancia de un «quién», o algo que

tiene que ver con un «quién» de manera que, resolutivamente, el pensamiento de la mujer es un pensamiento «quienista» y no «queísta», digámoslo así.

Esto, que puede parecer exagerado, es, en definitiva, una afirmación del sentido de lo concreto, y especialmente de lo concreto humano. El sentido, digamos, de la subjetividad en ejercicio y concreta hasta el grado máximo. Y no es, simplemente, una afirmación de Georg Simmel. El hombre que más ha hecho por la defensa de los derechos de la mujer, me refiero a John Stuart Mill, lo afirma en términos sumamente interesantes, y yo no me resisto a la lectura de algunos de sus párrafos en una obra de la que discrepo por una serie de razones que ahora no vienen a cuento, pero donde efectivamente pueden entresacarse lecciones de psicología diferencial de los sexos y otras muchas clases de lecciones de máximo interés. Un tema que se plantea John Stuart Mill en su famoso ensayo sobre la sujeción de la mujer es precisamente el de la llamada intuición femenina. A mí me ha parecido que muchas veces se nos quería dar gato por liebre con eso de la intuición. Yo tenía un poco la sospecha de que la intuición era un contrabando consistente en hacer pasar como visto «a priori» lo que «a posteriori» se confirmó. Antes de que acontezca algo, pasa lo que al inglés del cuento: quizá ocurra esto o puede que ocurra lo contrario, y como se pensaron las dos cosas, y una de las dos ocurre, se dice luego: ya yo lo había pensado. ¡Y lo contrario también, claro! Bueno, perdonen, esto es lo que yo he pensado muchas veces de la intuición femenina; después he ido rectificando. Un filósofo como Bergson ayuda a cualquiera a hacer esas rectificaciones. Para Bergson, la mujer es, respecto al hombre, el órgano de atención a la realidad. La mujer es para el varón lo que realmente le implanta en la auténtica realidad de la vida. El hombre se perdería en divagaciones si no fuera por la mujer. Por aquí se abren ya otros caminos distintos para dar un sentido, no mágico, no mítico, a la famosa intuición femenina. No voy a entrar en el tema del mito de la mujer, magistralmente desarrollado por Mariano Yela[62], y voy a limitarme a hablar de este sentido de la intuición femenina como referencia a lo concreto y personal con una, digamos, capacidad de predominio mayor en la mujer que en el varón.

Así, pasando al texto de John Stuart Mill, leemos:

> «¿Qué significa la capacidad de intuición de la mujer? Significa una visión rápida y correcta de un hecho actual. No tiene nada que ver con los principios generales: por la intuición nadie percibe ni percibió nunca una ley científica de la naturaleza ni llegó a conocer una regla general de deber o de prudencia».

Más adelante dice: «La mujer está mejor pertrechada que la mayoría de los hombres con los requisitos esenciales para moverse con destreza y éxito en el terreno práctico».

«Con la misma dosis de experiencia y las mismas facultades generales, una mujer —sigue diciendo John Stuart Mill— acostumbra a ver mucho más que un hombre en lo que está inmediatamente ante ella.» Pues bien, esta sensibilidad de lo presente es la principal cualidad que determina la actitud para lo práctico, en el sentido en que suele considerarse éste como opuesto a lo teórico. Estoy insistiendo en la lectura de Stuart Mill porque,

recuerden, el tema que ahora estamos tratando es el tema de las características que, de un modo natural, no de un modo pura y simplemente histórico, cultural, etc., definen a la mujer, y porque John Stuart Mill no es precisamente ningún detractor de la mujer, sino uno de los grandes paladines del movimiento de su emancipación. Por tanto, creo que, al menos en principio, es de tener muy en cuenta lo que él dice sobre estas características, que con tanta puntualidad y limpieza nos va a describir:

> «La tendencia habitual de su espíritu es a ocuparse de las cosas individualmente más que en grupos, y hay otra cosa estrechamente relacionada con esta tendencia; su más vivo interés por los sentimientos actuales de las personas, que hace que considere, en primer término, en cualquier cosa que exige ser llevada a la práctica, de qué manera afectará a los individuos. Esta doble propensión la inclina a ser escéptica ante cualquier especulación que olvida a los individuos y trata las cosas como si existieran para el beneficio de alguna entidad imaginaria o pura creación del espíritu, que no se puede resolver en los sentimientos de los seres vivos. Los pensamientos de la mujer —añade — son, pues, tan útiles para encarnar en la realidad los del hombre pensador, como los pensamientos del hombre lo son para dar anchura y extensión a los de la mujer».

Otra segunda característica es la mayor emotividad. No sólo la mayor labilidad emotiva de la mujer, sino la mayor emotividad. Justamente por eso es por lo que existen, según la interpretación que suele darse hoy a los datos clínicos, mayor número de dolencias específicamente psicosomáticas, en el caso de la mujer frente al caso del hombre. Precisamente por eso la mayor emotividad hace que la mujer se sienta como más próxima a los fondos vitales de la existencia humana que el hombre. El hombre está como más desligado, mientras que la mujer, en cambio, está como más adherida, más solidaria al fondo cósmico en sus manifestaciones biológicas, vitales. Tiene un mayor sentido de la concreción, y justamente eso se manifiesta en el plano de la conciencia como una mayor emotividad.

Ortega también define a su manera lo que he dicho: no se trata solamente de que la mujer sea más emotiva que el hombre, sino más bien de que es en lo emotivo donde más se retrata la mujer. Su famosa frase: «El ser femenino florece sólo en regiones de cálidas temperaturas», alude a la región de los sentimientos. O sea, que donde mejor se expresa y resume la mujer no es, según Ortega, en el pensamiento, sino en el terreno del sentimiento. En el mundo psíquico son los sentimientos, dice Ortega, los que arrastran calorías. No tendría sentido hablar de pensamientos ardientes. Perdonen que salga al paso de una posible suspicacia. ¿Quiere decir con esto Ortega que la mujer es poco apta para el pensamiento? No, desde luego. Lo que quiere decir es que no es en el pensamiento donde se distingue del hombre. Jaspers dice maravillosamente en más de una ocasión que el ámbito del pensamiento es el más universal, el más objetivable, el que menos permite las diferenciaciones y los matices. Y no digamos el pensamiento científico. ¿Hay verdadera intimidad entre dos personas porque ambas estén de acuerdo en que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos? No, en absoluto.

Pueden compartir perfectamente eso, y ahí no hay posibilidad de matices personales, ni de distingos que se impliquen y puedan dar una fecunda unidad y rigor. Desde luego, que no. Ortega no dice con esto, como algunos han interpretado, que la mujer sea inepta para el pensamiento, no; sino que donde más se diferencia del varón es, precisamente, floreciendo como tal mujer, expresándose en la cifra más aparente y lúcida de su ser en el ámbito de las emociones.

Tampoco se trata de que el hombre no sea emotivo, pero no es precisamente ahí donde el hombre más se retrata. Y así enlazamos con aquello que antes decíamos, por virtud de lo cual está la mujer como más adscrita, como más solidarizada y ligada con su propia condición de mujer, que el hombre con la suya de varón.

Es algo muy fácil de entender. Cada ejemplar del sexo femenino está más impregnado que el varón de esa vinculación a lo vital y de estos caracteres que hemos anteriormente señalado. La masculinidad es menos consciente al hombre, o por lo menos activamente presente al hombre que la femineidad a la mujer. Quizá eso le haga tener menos complejos, o, por lo menos, menos complejos de superioridad frente a los cuales también habría que salir al paso.

Las consecuencias que produce el intento de ignorar esas características naturales de que hemos venido hablando y que se explayan en muy diversos planos e inflexiones, son también muy distintas. Hoy, una de las más frecuentes, es un evasionismo de la mujer respecto del hogar. Se considera que, precisamente, en nombre de esa igualdad, la mujer tiene que abandonar el hogar. Es decir, que se olvida el insustituible papel que, en virtud de las características que hemos mencionado antes, tiene en el hogar la mujer. Lo cual no significa que ésas sean sus únicas o sus más femeninas posibilidades, ni que el varón no tenga un cometido en el hogar, que debe saber armonizar, naturalmente, con sus demás menesteres. Significa lo que acabo de decir, pura y simplemente, sin que haya razón alguna para sacarlo de quicio. Quiero decir que la mujer tiene un papel insustituible. Recuerdo ahora una tesis de Rof Carballo, muy interesante, según la cual precisamente en los hogares abandonados por la mujer, o en las puras comunidades infantiles abstractamente regidas por entidades más que por personas, y personas femeninas, los chicos tienden a la agresividad, a la violencia, justamente porque falta el correctivo de la femineidad que impregna y dirige, con su propia característica, la marcha y la evolución de esas comunidades, que tendrían que ser, real y propiamente, hogares.

Hablamos mucho, en nuestra época, del enorme índice de violencia y de agresividad, aunque creo que será poco, si las profecías de estos científicos se cumplen, comparado con lo que puede ocurrir si la mujer termina por abandonar el hogar. Los hijos y los nietos de ella pagarán las consecuencias, tirándose los trastos a la cabeza, con un índice de agresividad que casi no somos ni capaces de prever, por más que continuamente estamos presenciando y ha presenciado la humanidad, durante muchos siglos, abundantes ejemplos de barbarie.

Rabindranath Tagore es otro de los autores que podríamos considerar clásicos en esta cuestión, y no he querido dejar también de aducir su testimonio, precisamente por este asunto de las significaciones del insustituible papel de la mujer en el hogar.

Dice Tagore: «No pretendo decir que la vida doméstica sea la única que convenga a la mujer; mi idea es que el mundo de la mujer es el mundo de lo humano, ya se encuentre en lo doméstico o en otras actividades de la vida que son humanas y no simples esfuerzos abstractos de organización». Y añade: «Donde quiera que haya algo concretamente personal y humano, allí está el mundo de la mujer. El mundo doméstico es aquel en que todo individuo encuentra su valor como tal y en el que, por tanto, lo que él vale no es el precio de un puesto, sino el del amor, es decir, el valor que Dios en su infinita misericordia ha asignado a todas sus criaturas». La capacidad femenina para valorar lo que el varón o lo que el razonamiento puramente abstracto desecha, para valorar al paria, a eso que llamamos el paria, es extraordinaria. En el hogar, la significación de cada componente de él no viene de unos méritos escalafonales que, a lo largo de la lucha por la existencia, haya ido adquiriendo. Sin embargo, el hombre, inconscientemente, tiende a esas valoraciones. Naturalmente, procura corregirlas: el padre es padre de todos sus hijos y tiene, en principio, la idea de que a todos los ha de querer igual. Pero la auténtica sensibilidad para la comprensión del puesto que cada cual tiene en el hogar se da, parece ser, según Tagore, mucho más en la mujer que en el hombre. El hombre es capaz de reconocer todo esto de una manera teórica; pero, en la práctica, tenderá a medir las personas por los méritos de la eficacia y del rendimiento pura y simplemente.

Pocas líneas antes, en su mismo ensayo sobre la mujer, Rabindranath Tagore dice:

> «He dicho alguna vez que en las mujeres del mundo occidental se advierte una cierta inquietud, que no puede ser normal en su naturaleza, porque las mujeres que necesitan algo especial y violento en su medio ambiente para conservar despierto su interés, sólo prueban, con ello, que han perdido todo contacto con su mundo propio y verdadero. Por lo visto, multitud de mujeres y de hombres condenan, en el Occidente, las cosas que son lugares comunes, viven siempre apeteciendo algo que se salga de lo vulgar, esforzándose por crear una originalidad que sólo sorprende, pero que no satisface. Tales esfuerzos, que no son un signo de verdadera vitalidad, tienen que ser más perjudiciales para la mujer que para el hombre, porque aquélla tiene una fuerza vital más poderosa que la de éste. La mujer es la madre de la raza y posee un interés real en las cosas que le rodean, que son las cosas ordinarias de la vida; de no ser así, la raza perecería».

Sólo discreparía yo de Tagore en esta especie de monopolio del interés por las cosas ordinarias de la vida, que a la mujer atribuye, porque creo que la auténtica categoría, la verdadera profundidad del ser humano, se manifiesta no sólo en lo espectacular, solemne o extraordinario, sino precisamente en el esfuerzo y en la sensibilidad cotidiana; aun para los detalles, aun para lo más vulgar, aun para lo aparentemente sin relieve. Saber encontrar un «quid» humano, en último término un «quid» divino, a las cosas cotidianas es, justamente, la gracia de la auténtica aplicación del talento humano. Es casi una capacidad creadora, indispensable para vivir la vida en la plenitud de su concreción,

aunque de un modo natural y como espontáneo se diera más en la mujer que en el varón. Y sigue Tagore: «Si con el uso constante de estímulos exteriores la mujer adquiere algo así como un vicio de drogas mentales; si se aficiona a beber de continuo el fuerte licor de lo sensacional, entonces pierde la exquisita sensibilidad que le es natural y con ello el florecimiento de su femineidad, a la vez que su fuerza efectiva para apoyar a la raza humana con aquello que más necesita».

Querría dejar aclarado, antes de terminar, que si bien mantengo todo lo dicho sobre el insustituible papel que la mujer desempeña en el hogar, sin embargo, en modo alguno pretendo decir con esto que haya como trabajos más propios del hombre y trabajos más propios de la mujer. En este punto comparto íntegramente la aclaración hecha por monseñor Escrivá de Balaguer cuando dice que más que una cuestión de diferentes campos de profesión o de diferentes profesiones, lo que hay son diversos modos de vivir estos distintos campos. En principio, la mujer puede estar en todos o en la mayoría. Aun así, lo esencial de la cuestión no está en hacer discriminaciones de diversos puestos laborales; está en el diverso modo, en la diversa edición del trabajo, digámoslo así, que la mujer da y que da el varón. Y no hay por qué confundir lo uno con lo otro; al contrario, ha de mantenerse la diferencia en provecho común.

Quiero, en fin, para terminar, hacer referencia a cómo, en nuestra sociedad de consumo —término éste ciertamente muy abusado, pero que no deja de responder a una realidad—, se han fomentado unos intereses individualistas que han hecho causa común con el movimiento de emancipación de la mujer, dándole, por consiguiente, un tono individualista que atenta a lo más esencial de la dignidad de la persona humana. El individualismo deforma una de las características de la dignidad de la persona. Yo entiendo que el auténtico concepto de la dignidad, y en definitiva de la libertad de la persona humana —tanto si es mujer como varón—, es el entrecruzamiento o el binomio de estas dos características: *capacidad de iniciativa y servicio a los intereses generales*. Sin capacidad de iniciativa no hay libertad ni hay dignidad de la persona humana; pero con una capacidad de iniciativa robinsonianamente puesta al servicio de la misma, es decir, con un vicioso circularismo que la hace incapaz de trascender, de salir de esa micrografía del bien particular, no hay tampoco plenitud de la dignidad de la persona humana.

La dignidad de la persona humana presupone, por supuesto, la capacidad de iniciativa. También los seres minerales y los animales irracionales contribuyen al bien común pero contribuyen sin querer y sin saber, digámoslo así, forzados, a la gran economía del universo; eso no es dignidad de persona; no la tienen y a nadie se le ocurre atribuírsela. Supone, pues, la dignidad de la persona humana la capacidad de iniciativa; pero si dicha capacidad es orientada exclusivamente hacia fines de tipo particular no nos da la íntegra medida, ni mucho menos, de lo que es la dignidad de la persona humana. Ésta se refleja, cabalmente, en el ejercicio de la magnanimidad, que es forma suprema de libertad, que es estar sobre sí, en sintonía perfecta con el bien común, con los intereses generales. Naturalmente, en cada caso, sabiendo comprender en qué situación está y cómo los matices concretos de las circunstancias piden y aconsejan que aquello se oriente y dirija.

La mujer tiene, siempre se le ha atribuido, y creo que no es pura literatura, un maravilloso sentido de la abnegación, diría yo que no sólo por virtud, sino casi como de un modo más espontáneo que en el hombre. Estas complejidades que hoy se están dando, complicidades diríamos mejor, entre el individualismo fomentado ferozmente en un sentido materialista, sensualista, etc., de la sociedad de consumo y el movimiento de emancipación de la mujer, llevan consigo gran riesgo de empañar un movimiento cuya limpieza hay que defender a todo trance, porque es la limpieza de la dignidad de un ser personal que tiene derecho a asumir íntegramente su condición de persona, no masculinizándola, ni sobreañadiéndole los vicios del individualismo masculino bien conocidos por todos; sino, por el contrario, sabiendo dar una versión auténticamente abnegada, auténticamente personal y auténticamente femenina.

[62] Cf. «El mito de la mujer», en *Mujer y entorno social*, Carmen Llorca y otros, Madrid, Fundación General Mediterránea, 1976. (N. del E.)

Técnica y humanismo

El viaje que han hecho los tripulantes del Apolo VIII a los mismos suburbios de la Luna ha sido en realidad, como toda aventura auténticamente humana, una mezcla de riesgo y seguridad. El peligro de un fallo, de trágicas consecuencias, no estaba enteramente eliminado. La «máquina» había sido construida con una prodigiosa exactitud; pero dentro de ella había tres hombres que se jugaban la vida, teniendo que conservar continuamente un perfecto dominio de los dispositivos de la técnica y de sus propios nervios en tensión. De ahí la ansiedad que el vuelo provocó, hasta el último instante, a pesar de las presumibles garantías con que todos contábamos. Y, sin embargo, no se podría decir que lo único que de verdad nos ha importado en toda esta aventura fuese el regreso de los astronautas, sanos y salvos, a nuestro planeta. Todos hemos temido por sus vidas, pero también es igualmente cierto que deseábamos el éxito de su empresa como un triunfo técnico del hombre. Si los tres navegantes del espacio hubiesen vuelto sin lograr su objetivo, no cabe duda de que nos habríamos llevado una gran decepción.

Al hacer el balance de la hazaña, es difícil saber si lo que más nos admira es el valor de sus protagonistas inmediatos, o la cantidad de ciencia y de paciencia que previamente ha habido que acumular para que la aventura no fuese una insensatez. En todo caso, el escepticismo habitual de los enemigos de la técnica no se parece en nada a la reacción de la mayor parte de los hombres ante el triunfo del Apolo VIII. Frente a hechos de tal envergadura, los «aguafiestas» del progreso técnico podrán decir lo que quieran, pero la indiscutible realidad es que la inmensa mayoría de los hombres nos ilusionamos como niños. Esta «capacidad de sugestión», que la técnica tiene, es un dato con el que por fuerza hay que contar cuando se pone en tela de juicio su propio «sentido humano». Si es verdad que la técnica nos deshumaniza, se hace muy difícil comprender cómo es posible que nos ilusione y que nos sintamos orgullosos de ella. Porque no se concibe que el hombre se apasione de verdad con algo que no sea humano o que no tenga, al menos, la apariencia de serlo.

En realidad, el orgullo del hombre ante su técnica se presta demasiado fácilmente a los ataques de los moralistas. «Nos podemos creer que somos dioses, o que ya Dios no nos

hace falta para nada». He aquí una primera acusación, que desde luego corresponde a una verdad. Lo que sucede es que esta verdad vale igualmente para cualquier actividad humana, incluso las que se llaman «humanísticas» en la acepción más noble de la palabra. También el arte, la filosofía o la política nos pueden endiosar. Pero el problema que esta actitud plantea es, en definitiva, el del sentido que la libertad pueda darle. Todo es cuestión de que el «endiosamiento» sepa reconocer su origen más profundo y se encamine a su verdadero fin. Por eso, los astronautas que le han visto a la Luna su otra cara rezaron en los espacios con los viejos versículos del Génesis: «En el principio, Dios creó los cielos y la tierra». Seguramente, estaban orgullosos de su hazaña y, por lo mismo, quisieron ofrecérsela al Creador, que no es un moralista de vía estrecha.

Una segunda clase de objeciones al valor de la técnica es la que se puede resumir como la «enajenación» del ser humano en sus mismos productos. Hay que reconocer que este peligro no es una imaginación. En el empeño de dominar a la materia, el hombre está amenazado por la posibilidad de contagiarse de ella y acabar convirtiéndose en un esclavo suyo. Pero este riesgo no es insuperable. La misma fuerza que va humanizando a la materia, la puede trascender, sobreponiéndose a ella merced a la libertad. La forma en la que tal superación se puede llevar a cabo es la que siempre ha sido conocida como la virtud moral del desprendimiento. Porque éste no consiste en «no tener» —para lo cual no hace falta que la libertad intervenga—, sino en «no ser tenido». La misma libertad por la que el hombre, a diferencia de los animales, se enfrenta a la naturaleza y la domina, es lo que nos puede hacer señores de los bienes que vamos produciendo. No hay por qué eliminarlos. Si la esencia del desprendimiento consistiese en el puro y simple no tener, todo el impulso que nos lleva hacia la técnica no sería otra cosa que una tremenda aberración moral.

En su raíz, la suspicacia ante la técnica es una falta de fe en la libertad. De esta falta de fe procede la mitología de unos «robots» que acabarán por imponerse al hombre. El miedo a los «hombres-máquinas» es, en último término, la versión moderna del temor a que nos dejemos seducir por nuestras mismas conquistas. En el fondo, este riesgo no significa una verdadera novedad. Siempre ha sido posible que el hombre se dejara dominar por las cosas que él tiene; y la disculpa que siempre ha presentado, cuando el peligro se le ha hecho realidad, es que estas cosas «podían más que él». Visto desde este ángulo, el mito de los «robots» que vencen a sus creadores no es otra cosa que la metáfora técnica de un problema moral. El verdadero «hombre-máquina», que puede sojuzgarnos, no hay que ponerlo fuera de nosotros, como el último engendro de una técnica que se nos hubiera ido de las manos. Somos nosotros mismos los que tenemos dentro la posibilidad de transformarnos en máquinas humanas. Basta con que perdamos el sentido de nuestra efectiva libertad.

Lo que algunos proponen como la vuelta a la «naturaleza» y el retorno al verdadero «mundo humano», amenazado por la técnica de hoy, es otro mito para hacer literatura y simple filosofía de ficción. Se trata de un imposible natural y no meramente histórico, porque el hombre ha hecho técnica —se ha visto obligado a hacerla— como una exigencia de su propia constitución. El hombre es un animal naturalmente técnico, como

el escritor que aseguraba que en él lo natural era justamente el ser barroco. La tendencia al dominio de la naturaleza forma parte integrante de nuestro modo de ser. No es tan sólo un capricho, o simplemente una posibilidad que nos ha sido dada, sino una auténtica necesidad natural. Por eso, desde el primer momento de su historia, ha hecho el hombre «utensilios», y éstos le han permitido mucho más que la pura y simple adaptación a la naturaleza en la que vive. Si se tratara sólo de esta adaptación, habría que decir que nunca la alcanzaremos sencillamente porque el pretenderla carece para nosotros de sentido. Más bien lo que el hombre hace, y lo que quiere, es precisamente lo contrario: la adaptación de la naturaleza a él. En ello estriba todo el esfuerzo de la técnica frente al modo instintivo en que los animales viven en su ambiente con absoluta naturalidad.

La distinción entre el «mundo técnico» y el «mundo humano» sólo es aceptable en la medida en que no se convierta en una artificiosa oposición. Tan cierto como que el llamado mundo técnico no constituye la totalidad del mundo humano, es que el primero forma parte del segundo. Y en lo que toca a la consabida oposición entre la técnica y las «humanidades», cada vez es más claro que necesitamos superarla. Los viejos humanistas supieron integrar en su saber el sentido vital de la artesanía de su época. El humanismo de hoy habrá de hacer otro tanto con la realidad de nuestra técnica, si no quiere perderse en la nostalgia de los tiempos pasados.

La libertad en la sociedad tecnificada

El tema de la «sociedad tecnificada» ha vuelto a aparecer últimamente con ocasión de la rebeldía estudiantil en los países del mundo occidental. Anteriormente, la cuestión había estado en la calle bajo la forma de una recia polémica en torno a lo que en España se ha llamado «el crepúsculo de las ideologías». Este problema, íntimamente unido al de la libertad en el mundo contemporáneo, ha sido agudamente investigado por un pensador francés, Raymond Aron, poco conocido en nuestra patria. Raymond Aron, profesor de sociología en la Sorbona desde 1957, es uno de los más brillantes promotores de la tesis del fin de las ideologías en la sociedad tecnificada. Ello no obstante, y aunque de hecho pueda parecer contradictorio con esa misma tesis, Aron es un apasionado defensor de los derechos de la libertad política. Para convencerse de ello, basta leer su *Ensayo sobre las libertades*, uno de los análisis más claros que en los últimos años se han escrito sobre la sociedad industrial de nuestro tiempo. En este libro, que se ha traducido al castellano, la aparente contradicción a que aludíamos está resuelta de un modo satisfactorio para los que prefieren observar los matices y no se dejan llevar por los planteamientos extremosos y excesivamente contundentes.

Quizá la mejor forma de explicar el pensamiento de Aron sea la de establecer el verdadero alcance que éste asigna al discutido «fin de las ideologías» en la democracia occidental. «La fórmula —nos advierte el propio autor— nunca ha querido decir que en una sociedad industrial, en un nivel de prosperidad determinado, dejen de darse los conflictos de las ideas y el choque de los temperamentos. Siempre ha habido y siempre habrá oportunistas y rebeldes, moderados y violentos, conservadores que se asustan de los cambios y reformistas que se indignan de las imperfecciones de la realidad.» Este texto invalida una gran parte de las objeciones que se suelen hacer. Ante todo, no son lo mismo las «ideas» que las «ideologías». A lo que Aron apunta, cuando habla del fin de las segundas, es a la progresiva indiferencia que dentro de la sociedad tecnificada se advierte en el hombre de hoy ante «los sistemas globales de interpretación del mundo histórico, en nombre de los cuales un partido se creía portador de una misión y destinado a la destrucción del orden existente y a la edificación de otro radicalmente opuesto». Lo que Aron denomina ideologías son precisamente esos sistemas. Y para ser más

concretos, conviene especificarlos con sus respectivos nombres propios. Se trata, concretamente, del marxismo-leninismo, del fascismo y del liberalismo individualista.

¿Es verdad que ninguna de estas ideologías despierta en la sociedad occidental una auténtica fe capaz de mover montañas? El fenómeno de la rebeldía estudiantil no puede ser aducido a este propósito, como un argumento en contra, por una triple razón: 1.ª, porque a pesar de que en él se encuentran implicados algunos jóvenes de inspiración (o aun de estricta observancia) marxista-leninista, la mayoría de los estudiantes que participan en el movimiento consideran caduca la versión tradicional de Karl Marx y se oponen, de una manera expresa, al dogmatismo de éste; 2.ª, porque ese mismo movimiento ha rechazado la acusación de ser fascista, pareciendo evidente que el reparo nace de una vieja mentalidad que, además, sólo juzga por ciertas apariencias muy externas; 3.ª, porque la rebeldía estudiantil, que quiere ser esencialmente democrática, se define, no obstante, como radicalmente antiliberal.

En todo caso, el desconcierto de Aron ante la rebeldía estudiantil no podría ser mayor que el de los ideólogos tradicionales (fascistas, liberales y marxistas). Por lo demás, Aron tiene en su mano la respuesta con lo que ya había dicho: siempre habrá oportunistas y rebeldes, violentos y moderados, por muy alto que sea el desarrollo de la sociedad industrial. El problema consiste en si este desarrollo podrá acabar con la fe en las utopías ideológicas. En tal sentido, lo único que se puede asegurar, por lo que toca al movimiento universitario de protesta, es que éste, según sus propios líderes admiten, no ha formulado aún ninguna ideología positiva. Aunque apelan a una serie de valores que necesariamente hay que atender, ni Marcuse ni Dutschke ni Cohn-Bendit han sabido decirnos cómo debe ser la sociedad que supere las lacras del presente.

Según Aron, la sociedad en que vivimos se mueve, por razones de eficacia, en un continuo y acelerado proceso de tecnificación. En las grandes democracias de Occidente, este proceso se ha mostrado compatible con las libertades propugnadas por el liberalismo. Si el propio liberalismo ya no se presenta en nuestro tiempo, dentro del marco de esas democracias, como una efectiva «ideología», es porque en ellas no necesita serlo. Las libertades personales y políticas no pueden provocar un entusiasmo revolucionario en los ambientes en los que ya las hay en la medida de lo razonablemente apetecible. En estas sociedades, el impulso hacia la revolución sólo podría venir de las reivindicaciones económicas del mundo laboral. Pero es precisamente en este punto donde la técnica está dando la solución. Las «libertades formales» del liberalismo se están convirtiendo de hecho, en «libertades reales», no porque el sistema liberal haya conseguido por sí solo un rendimiento social inesperado, sino sencillamente porque el progreso de la técnica, determinante del desarrollo de la economía, está haciendo posible la elevación del nivel de vida y la integración de los obreros en las grandes sociedades democráticas.

De este esquema que nos presenta Aron no se puede decir que sea de un optimismo exagerado. Aron no cree que la técnica lo haya resuelto todo en materia social dentro de los países de un nivel superior de desarrollo, ni sostiene tampoco que en ellos las libertades estén definitivamente aseguradas. Las concentraciones del poder son un riesgo perfectamente previsible en un mundo industrializado. De ahí la insistencia con que

aboga Aron por la necesidad del «pluralismo» en la sociedad tecnificada. En realidad, la libertad política no existe cuando se suprime el pluralismo en nombre de la eficacia de un Poder que quiere justificarse por sus ambiciones prometeicas. Y el hombre, en suma, no consigue ser un ciudadano cuando no puede optar entre diversas agrupaciones políticas, dentro, naturalmente, del respeto a unas leyes de juego idénticas para todos.

¿Qué aplicación pueden tener estas ideas en una sociedad que no haya logrado todavía un nivel de desarrollo suficiente? Esta pregunta no es respondida por Aron de una manera clara. Por una parte —nos dice— parece haber una cierta incompatibilidad entre el régimen pluralista y los países no desarrollados; pero, por otra parte, es perceptible una estrecha correlación entre el nivel del desarrollo económico y la perfección de las instituciones democráticas.

El autor del *Ensayo sobre las libertades* no es, sin embargo, un puro especialista que se limite a investigar la sociedad desde el punto de vista de su conexión con las realidades económicas. Como filósofo, las libertades que él propugna se le presentan esencialmente como un medio para la plenitud moral del ser humano. «La libertad política —señala Aron al final de su libro— dignifica a los hombres y contribuye a que los ciudadanos no sean ni conformistas ni rebeldes, sino capaces de crítica y de responsabilidad.» Sea cualquiera el juicio que esta tesis de Aron nos pueda merecer, es indudable que hay en su pensamiento una clara aversión a todos los fanatismos y una objetiva y lúcida serenidad.

¿Quiénes forman parte de la masa?

Una de las pedanterías más divertidas de la literatura universal es el *Tratado de la vida elegante*, que Balzac escribió en un desahogo literario de sus íntimos pujos de aristócrata. Durante bastante tiempo, esta pequeña obra fue el espejo de la alta distinción y una especie de código del «dandysmo», para uso y solaz de los ingenuos con ínfulas de señores. Hoy por hoy, si el libro no se nos cae de las manos, es porque el sentido del humor tiene un estómago que lo digiere todo, y porque Balzac, que era, indudablemente, un psicólogo de excepción, acertó a reflejar un ideal que todavía nos sigue interesando para contrastarlo con los nuestros.

La idea de la distinción y la elegancia ha sido siempre un tema interesante. En el siglo pasado, este tema fue realmente una obsesión. El buen burgués quería, a toda costa, parecer un señor; y su mayor empeño se cifraba en imitar a la alta sociedad. No cabe duda de que no era un resentido. Al contrario, más bien se comportaba como un verdadero «masoquista», porque sentía en lo hondo de su alma una irreprimible admiración hacia quienes más desprecio le tenían. Balzac supo explotar perfectamente este conflicto cordial; y su técnica no fue ni más ni menos que la de hacerle el juego a la idea burguesa del señor. Todo el lenguaje, exquisitamente «sofisticado», en que el libro está escrito, responde a esa misma idea, que es la del «elegante» de su tiempo: un superhombre que vivía sin trabajar, para no confundirse con la masa de los seres vulgares. Su lema era bien sencillo: el trabajo es asunto de la masa, y la elegancia el privilegio del ocioso. «Los hombres disciplinados por el trabajo —dogmatiza Balzac con "señorial" desdén— actúan todos de la misma forma, y no tienen nada de individual.» El piropo no podía ser más adecuado para «epatar» a los buenos burgueses de París.

El hecho de que hoy todo esto nos parezca una insigne pedantería no nos debe ocultar que el escritor francés supo dar con la clave más profunda del desprecio a la masa. He aquí una muestra bien significativa: «Yo los salpico, los protejo y los gobierno; y todos ven claramente que los gobierno, los protejo y los salpico». Este gesto de gallo complacido, con el que Balzac retrata al elegante, pone de manifiesto que la razón del desdén hacia la masa no era, en el fondo, el menosprecio del trabajo. Balzac fue, por su parte, un auténtico vicioso de su oficio, aunque tuvo el buen gusto de no presumir de ello. Pero, no obstante, compartía la idea individualista del señor, es decir, la creencia de

que la categoría y la distinción exigen el considerar a los demás como simples medios o instrumentos de nuestra egregia persona. Tal es la causa de que el pensamiento de Balzac siga teniendo interés en nuestros días, en los que es punto menos que imposible que alguien se crea selecto por estar libre de las exigencias del trabajo. Porque no es, solamente, que esta libertad resulte utópica, sino, sobre todo, que ya a nadie se le ocurre que el vivir a costa de los demás pueda constituir, precisamente, un título de honor.

Lo que se sigue dando todavía —pese al signo social de nuestra época— es el cuño individualista de la idea de la personalidad. Para advertirlo, basta con reparar en la manera en que se sigue hablando de la masa. El hecho mismo de que ésta sea despreciada por quienes creen estar fuera de ella, es un síntoma claro de que algo falla en los que se tienen por egregios. La verdadera superioridad no ha consistido nunca en despreciar a nadie; ni el auténtico y efectivo señorío estriba en otra cosa que en saber ayudar a los demás, sin sentir ningún pujo de grandezas ni aparentar que se desciende del Olimpo. La naturalidad es algo inseparable de la verdadera elegancia, y la sencillez el más claro reflejo de la genuina distinción. Pero nada de esto puede verse en los que desprecian a la masa. Por el contrario, su actitud ante ella es la de unos falsos aristócratas, necesitados, para creerse señores, de que exista un buen número de plebeyos sobre los cuales puedan erigir su fatuidad.

Nunca se ha hablado tanto de la masa como hoy solemos hacer. La cosa no es casual, porque tiene un motivo bien visible: el acceso de un gran número de hombres, más amplio cada día, a toda clase de bienes. En principio, lo que este hecho se merece es que nos felicitemos de él; y eso es seguramente lo que hacemos. Pero al irse acortando las distancias, el «yo individual» de cada uno se siente en la tentación de autoafirmarse y subrayar su valor por el sistema de deprimir globalmente a los demás. De este modo, la mayoría de las veces en que menospreciamos a la masa lo que estamos haciendo es ensalzarnos a nosotros mismos. En realidad, es un recurso muy pobre; y si nos fijamos bien, podremos ver que envuelve una absoluta contradicción. Por una parte, necesitamos a la masa para oponernos a ella y utilizarla como el escabel de nuestro «yo»; pero, por otro lado, al despreciarla, rebajamos nuestro propio pedestal, con lo cual nuestro máximo objetivo parece que se reduce a ser «los tuertos en el país de los ciegos».

A esta contradicción se añade otra que resulta patente cuando se analiza la idea de la masa. En general, lo que se entiende por masa es algo informe, un montón caótico y desordenado. Si esta noción se aplica a la esfera social, la masa se nos presenta como una colección desordenada de hombres, lo cual, moralmente hablando, se produce cuando los miembros de esta colección van cada cual a lo suyo, sin que les ligue una auténtica unidad. Dicho de otra manera: los verdaderos miembros de la masa, cuando se trata de hombres, son en rigor los individualistas, los que sólo se buscan a sí mismos. Con ellos no es posible que se integre un conjunto ordenado de personas —lo que de veras se llama una sociedad—, sino tan sólo un montón informe de individuos, que nada tienen de egregios porque ninguno sirve a un valor superior que le trascienda.

De todo lo cual se saca una sencilla y útil conclusión: que para no formar parte de la masa, lo que hay que hacer es preocuparse de ella, sirviéndole de fermento. No hay

escape posible: o se es levadura o, en realidad, se sigue siendo masa. Y lo demás —la introversión pedante y engolada, el falso aristocratismo y la desdeñosa compasión— son la prueba inequívoca de que, por mucho que uno crea lo contrario, está a mil leguas de tener personalidad. Porque no hay más cera que la que arde, y ésta, indudablemente, es la que a su vez hace arder. El movimiento se demuestra andando, y la personalidad haciendo que los demás sean más personas. Lo cual no se consigue, desde luego, dando gracias a Dios porque «uno no es como los demás hombres», sino metiéndose en el seno de la masa y actuando en ella y para ella. Y los frutos serán los que demuestren la personalidad que se tenía.

III. LOS CRISTIANOS EN LA VIDA CIVIL

La cuestión social en las ideologías contemporáneas

La realidad social de cada época viene determinada no sólo por sus instituciones y estructuras, sino a la vez, y de un modo más profundo, por las ideologías que las sustentan y aun por aquellas que decididamente las combaten. Una ideología social es también, a su modo, un ineludible hecho social: basta con que en efecto constituya una energía o fuerza orientadora del dinamismo de la convivencia.

Se comprende, por tanto, que la encíclica *Mater et Magistra* haya prestado una especial atención a los esquemas ideológicos modernos. ¿Qué cabe esperar de ellos? ¿Hasta qué punto pueden integrarse en una concepción renovadora de la vida social, acorde con la altura de los tiempos y con las permanentes exigencias del mensaje cristiano? Tales son las preguntas que la encíclica viene a responder al abordar el hecho ineludible de las ideologías que han conducido a nuestra presente situación. En otros tiempos el interés por las disputas ideológicas pudo afectar a un reducido número de especialistas. Hoy por hoy se trata de cuestiones que a todos nos alcanzan, y más en particular a los cristianos, especialmente llamados a una decisiva intervención en los asuntos de la vida pública.

El plano en que la encíclica se instala al referirse a las ideologías modernas no es el de los proyectos de actuación, sino el previo y más fundamental de las doctrinas que dichas ideologías constituyen. Antes que un repertorio de consignas y formas de actividad, toda ideología es una doctrina y, en concreto, una doctrina antropológica, una visión o concepción del hombre. Pues bien, justamente la forma de entender la realidad humana es lo que la encíclica reprocha a los esquemas ideológicos modernos, no vacilando en descalificarlos como parciales y, a la vez, superficiales: «sólo consideran algunos aspectos del hombre y, con frecuencia, los menos profundos».

No niega, pues, la encíclica el acierto de estas ideologías en algunos análisis concretos, ni que atinen a ver con claridad los rasgos más externos de la condición del ser humano. Pero tampoco es aquí donde las juzga. Precisamente lo que les censura es el quedarse en una concepción de nuestro ser incompleta y, sobre todo, periférica, por haber suprimido o silenciado la dimensión antropológica más honda: la de la exigencia religiosa del espíritu humano. «El error más radical en la época moderna es el de considerar la exigencia

religiosa del espíritu humano como una expresión del sentimiento o de la fantasía, o bien como el producto de una contingencia histórica, que se ha de eliminar como elemento anacrónico o como un obstáculo al progreso del hombre.»

De una antropología desarraigada de su más entrañable fundamento, sólo podía surgir un modo de entender la convivencia meramente mundano y sin ninguna instancia superior. Desligado de Dios, el hombre intenta organizar la sociedad sobre la única base del progreso científico-económico. «El aspecto más siniestramente típico de la época moderna es la absurda tentativa de querer reconstruir un orden temporal sólido y fecundo prescindiendo de Dios, único fundamento en el que se puede sostener.»

Debemos ser sinceros. Habituados al tratamiento moderno, predominantemente tecnológico, de la cuestión social, estas afirmaciones de la encíclica no dejan de producirnos una cierta extrañeza. ¿Qué tienen que hacer aquí la idea de Dios y las exigencias religiosas del espíritu humano? ¿No es la cuestión social un asunto de muy distinta índole y que por tanto hay que plantear y resolver sin «injerencias» religiosas ni teológicas?

Pero también hemos de ser consecuentes. No se debe olvidar que la ideología es, ante todo, una imagen del hombre; de modo que aunque una técnica correcta puede estar al servicio de una ideología bien fundada, el puro y absoluto tecnicismo no es compatible, en cambio, con una concepción espiritual de la existencia humana. Tecnicismo, en efecto, significa, no el reconocimiento del valor de la técnica, sino la elevación de ésta a única norma o, por lo menos, a suprema regla, de la vida social. El simple planteamiento tecnológico de los problemas de la convivencia solamente es posible si no se cree en las exigencias religiosas del espíritu humano. Es un contrasentido que se las admita para luego encerrarlas en un ámbito meramente privado y personal, sin proyección alguna en la esfera político-económica.

LAS PREMISAS MODERNAS DE LAS IDEOLOGÍAS ACTUALES

Tal vez el mejor modo de poder responder a las preguntas que antes nos formulábamos sea el de un examen crítico de las ideologías contemporáneas. Nacidas de las modernas, su punto de partida es el mismo: la instalación en una perspectiva tecnológica que, confinando la noción de Dios y las exigencias religiosas del hombre a la íntima esfera personal de los asuntos privados, se desentiende por completo de ellas en la cuestión social y en general en todos los aspectos del problema de la coexistencia o convivencia humana.

Esta fundamental identidad del punto de partida de las ideologías modernas y las contemporáneas es un hecho histórico innegable y un hecho cuya vigencia nos explica la inicial extrañeza que hoy nos causa todo planteamiento «trascendente» de los asuntos de la vida pública. Pero esto no decide la cuestión de si tal planteamiento es doctrinalmente erróneo o acertado. Para resolver este problema la forma de proceder es el examen crítico del valor objetivo de las ideologías y de sus presupuestos doctrinales. No obstante,

este examen crítico, para ser riguroso y suficiente deberá hacerse cargo de la génesis de las ideologías contemporáneas, partiendo de su premisa histórica más próxima: los esquemas ideológicos modernos, a los que aquéllas tratan de superar.

El viejo liberalismo sostenía que el auténtico orden de la sociedad surge del juego de las libertades individuales. Inversamente, para el socialismo clásico la verdadera libertad es la que nace de la ordenación social impuesta por el Estado. En el campo económico, que es donde sobre todo la cuestión se debate, el liberalismo reposaba en la admisión de un orden natural, es decir, espontáneo, en el que por sí sola desemboca la libre concurrencia. Sería injusto tachar a este liberalismo de haberse desentendido enteramente de la cuestión del orden. Sin embargo, también hay que afirmar que el orden no fue en él un verdadero motivo de preocupación. Su interés específico era otro: que la libertad individual no estuviera sujeta a trabas y limitaciones. Si de veras triunfase la libre concurrencia, el orden se nos daría por añadidura. Por el contrario, para el socialismo clásico lo primero es el orden, su planificación e imposición por el Estado; de ahí va a resultar la libertad, por la que inicialmente no hay que preocuparse. «En este punto —afirma J. Messner— radica el error cardinal de la concepción socialista del hombre; en que el Estado va a ser el primer responsable en la vida humana. La libertad del hombre individual se convierte, así, en un subproducto de la administración estatal del hombre.»

La disputa esencial entre el liberalismo y el socialismo clásicos se centra, de este modo, en la pregunta: ¿qué es primero, el orden o la libertad? De la contestación a esta pregunta dimanan las restantes discrepancias entre ambas ideologías. Ante tal planteamiento, cabe, no obstante, pensar que el socialismo y el liberalismo vienen a coincidir en la positiva estimación tanto de la libertad como del orden, y en la consoladora confianza en la mutua compatibilidad de ambos factores… siquiera sea después de un cierto plazo, durante el cual es necesario optar por uno de los dos. Sin embargo, es aquí, en la necesidad de optar por el momento entre la libertad y el orden, donde se da la coincidencia técnica más honda entre liberalismo y socialismo.

Lo que más rigurosamente nos define el estilo técnico común del socialismo y del liberalismo puros es el hecho de que ambas ideologías miran la integración del orden y la libertad como un resultado y una meta, no como una previa norma directiva. Dejando para el final, ya sea el orden (liberalismo), ya la libertad (socialismo), muestran sus respectivas impaciencias y con ellas sus verdaderos intereses. De este modo, plantean *ab initio* una radical disyunción que obliga a proponer normas esencialmente unilaterales y, por tanto, irreductiblemente opuestas entre sí. En el liberalismo no hay más norma que la de la plenitud de los poderes para la libertad individual, mientras que, por su parte, el socialismo no admite otro principio directivo que el de la absoluta libertad para el Poder.

De una tal disyunción no podían dejar de derivarse en la práctica tanto los abusos del Poder como los de la libertad individual. Pero lo menos grave, si se puede hablar así, es que tales abusos se produjeran. Lo peor es que estaban ideológicamente consentidos, previstos, autorizados. Los adeptos de ambas ideologías tienen plena conciencia de que las normas unilaterales que proponen no sólo hacen posibles los abusos, sino que en ocasiones llegan hasta a obligar a cometerlos. Pero esto no les arredra. En aras de la

eficacia, predican una moral provisional que estriba en sacrificarlo todo a la técnica, con la esperanza de que ella sola irá poniendo fin, por sus pasos contados, a los males sociales de la Humanidad.

Así se explica que el materialismo dialéctico acabe por suprimir las apelaciones a la justicia, de que se había en gran medida beneficiado el viejo socialismo premarxista. La idea de la justicia, que aún estaba presente en los ataques del primitivo socialismo a la doctrina del liberalismo puro, es desechada, ya que no en la propaganda, sí en la interna concepción ideológica de la doctrina marxista, que ve en ella el residuo de un enervante e ineficaz platonismo, inepto para la lucha de clases. Pero tampoco van mejor las cosas entre los partidarios del liberalismo. Todavía Adam Smith trataba de fundar la buscada armonía de los intereses sobre una cierta vaga teología que, recurriendo a la Providencia, creadora a la vez de la libertad y del instinto de la sociabilidad, nos garantizaba la esperanza del feliz equilibrio de estos dos factores. Sin embargo, a partir de las doctrinas de Ricardo y de la escuela de Manchester, el liberalismo se desliza gradualmente, primero hacia el predominio, y luego a la absoluta autonomía, de las técnicas político-económicas. «Con frases de la Biblia no se construyen ferrocarriles», tal es su respuesta, ante quienes proclaman la necesidad de someter la técnica político-económica a las necesidades superiores de la persona humana.

Conviene detenerse en este punto. Si la Iglesia se opuso al tecnicismo de las ideologías modernas —lo mismo al liberal que al socialista—, no fue tanto, en un plano esencial, porque estas ideologías separaban la libertad y el orden, cuanto porque lo hacían en nombre de una técnica que no se subordinaba a ningún principio superior, sobrenatural o natural. No era, por tanto, un simple defecto técnico —el que más tarde reconocerán el neoliberalismo y también el socialismo liberal— lo que la Iglesia señalaba y combatía, sino el defecto radical del tecnicismo, o sea, la concepción de la vida político-económica como una esfera autónoma, independiente de toda regulación moral y religiosa. Dicho de otra manera: la razón por la que la Iglesia sostenía, y sigue y seguirá sosteniendo, el principio de la mutua implicación de orden y libertad, no es de carácter meramente técnico, sino, en el mejor y más amplio sentido de la palabra, de índole moral. La Iglesia reconoce ese principio por considerarlo indispensable para la evitación de los abusos, tanto los de la libertad individual, como los de la dictadura del Poder. No propone con ello una determinada técnica como la única o siquiera la mejor; pero formula un mandamiento ético que desde luego se opone a todo tecnicismo que quiera desentenderse de la justicia y de los más altos valores del hombre.

LA SUPERACIÓN CONTEMPORÁNEA DEL SOCIALISMO Y DEL LIBERALISMO

Aun desde un punto de vista histórico era necesario mencionar esta actitud de la Iglesia, sin la cual, ciertamente quedaría incompleto el cuadro de las doctrinas anteriores a las ideologías contemporáneas. Pero vayamos finalmente a éstas.

Empecemos por una observación que suele hacer todo el que considera en su conjunto

el actual panorama ideológico. La antítesis «liberalismo-socialismo» ha sido reemplazada por otra muy distinta, cuyos extremos son, por una parte, las doctrinas que admiten el principio de la integración o mutua implicación de la libertad y el orden —concretamente, el neoliberalismo y el llamado socialismo liberal— y, por la otra, el materialismo dialéctico, que prosigue la técnica de la absoluta dictadura del Poder. Las cosas se han complicado, y únicamente el materialismo dialéctico permanece en la línea del planteamiento unilateral propio de las ideologías del XIX. Naturalmente, hay también diferencias entre sus adversarios. Pero estas diferencias, que no dejan de influir en el despliegue de la acción política, son estimadas como secundarias al lado de la común oposición a la doctrina del materialismo dialéctico.

Es innegable que, desde el punto de vista de la técnica, se da este antagonismo, acentuado en el campo político, por una lucha implacable y sin cuartel, aunque a veces los frentes se desdibujan y no siempre se acierta a rotularlos con las debidas denominaciones. Así, por ejemplo, se habla con frecuencia de la lucha entre Oriente y Occidente, o de la oposición entre el materialismo dialéctico y la civilización cristiana. Todo esto induce a confusión y es, en definitiva, falso, porque mezcla criterios muy diversos y que no siempre se complementan a la hora de fijar las directrices de las ideologías en pugna. Con todo el apasionamiento que se quiera, la oposición entre estas ideologías, aunque se ampare en valores más altos y en ocasiones se contagie de ellos, adolece del gravísimo defecto de moverse en un plano definitivamente tecnológico. De ahí que la encíclica *Mater et Magistra* no se adhiera a ninguna de esas ideologías.

La actitud de la Iglesia coincide con las ideologías que se oponen a la doctrina del materialismo dialéctico; pero esta coincidencia no debe interpretarse como una incondicional alineación junto a las técnicas del neoliberalismo y del socialismo liberal. La doctrina propuesta por la Iglesia no invade los dominios de la técnica cuando afirma el principio de la interconexión de orden y libertad. La razón por la que en otros tiempos lo mantuvo y hoy vuelve a sostenerlo no es —decíamos— técnica, sino moral. Por el contrario, la causa de que las ideologías sociales más recientes traten de establecer la convivencia —sobre todo, en sus aspectos económicos— sobre la integración del orden y la libertad, no es moral, sino técnica.

Los partidarios del neoliberalismo nos vienen a decir: la economía puramente liberal, que confió en la libre concurrencia desamparada de la intervención y ayuda del Estado, no sólo fracasó, sino que por fuerza tenía que fracasar, porque era una economía técnicamente errónea. El juego de las libertades personales no es realmente viable sin una autoridad que lo proteja y encauce, aunque sea en la forma de la menor intervención posible. La técnica de la libre concurrencia, desasistida de esta intervención, era suicida, porque venía a engendrar los monopolios, que son precisamente la muerte de la libre concurrencia. La libertad sólo es técnicamente posible con un orden, bajo una autoridad, que intervenga, eso sí, únicamente en la medida de lo necesario y de la forma menos directa posible.

Y, por su lado, el socialista liberal confiesa: la economía del socialismo clásico fue en exceso optimista. Cometió el error técnico de poner en las solas manos del Estado lo que

también requiere el activo concurso de la libertad individual. La intervención del Estado no es fecunda, ni siquiera en el campo de la economía, si no se multiplica por la fuerza de la libre iniciativa personal. «Si la economía es puesta en orden, necesitaremos de nuevo al individualismo pujante del viejo estilo, al pionero, al experimentador, al hombre que aspira a un lugar bajo el sol. En el marco de una economía planificada tal tipo de hombre no puede ocasionar ningún mal» (Fletcher).

TÉCNICA Y ÉTICA. LA DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA

La experiencia ha enseñado que las técnicas unilaterales del socialismo y del liberalismo eran defectuosas. Hace falta, por tanto, abandonarlas, sustituyéndolas por una técnica de integración que evite el «desajuste» —lo que no es lo mismo que decir la posible «injusticia»— de los dos elementos sustentantes de la vida económica. No es un problema ético lo que con esto se intenta resolver; pero ¿no es necesario en cualquier caso que sea buena la técnica? Por lo demás es un mandato moral el que obliga a esforzarse por allegar la mejor técnica posible.

¡Totalmente de acuerdo! Pero es una utopía el creer que un sistema bilateral o de integración, que ofrece un doble flanco aprovechable tanto por los extravíos del Estado como por los de la libertad individual, pueda por sí solo mantenerse en un justo equilibrio. La libre concurrencia incontrolada no precisaba de una moral superior; le bastaba el impulso del interés individualista. Y, por su parte, la dictadura económica estatal tiene bastante con la fuerza coactiva de quienes ponen el afán de mando por encima del servicio al bien común. Pero una ideología integradora de la libertad y del Poder, que por principio deja subsistir la fecunda tensión entre el Estado y la libre iniciativa, necesita apoyarse en una ética capaz de superar las tentaciones de ambos agentes de la economía.

No es posible fijar de una manera unívoca y exacta la frontera entre la libre iniciativa y las atribuciones estatales. Ni podrá darse nunca una fórmula técnica que logre descartar completamente el doble riesgo de la economía de integración. La técnica es, sin duda, necesaria; pero los agentes de la vida económica no son meros objetos y, por tanto, no cabe confiar en que se ajusten, con la docilidad de un mecanismo, a ningún estatuto tecnológico, por hábil y perfecto que éste sea.

Más que cualquiera otra, la técnica de la mutua integración está necesitada de una alta moral: la que hace que el orden y la libertad sean, en la intimidad de la conciencia, valores apreciados en sí mismos y no en razón de su posible rendimiento. Tal es la ética a la que la carta-encíclica de Juan XXIII se refiere, desde el punto de vista, no de la pura y simple economía, sino de una concepción antropológica, sin la cual los progresos técnicos y científicos dejan sin resolver, ni plantear siquiera, los aspectos más hondos de la cuestión social, y especialmente el de la justicia que debe regular la convivencia.

Orden y libertad no tienen otra garantía de integración, dentro de la intimidad de la conciencia, que la que les viene, en esta misma, de su común originación en otra norma:

la de la dignidad de la persona humana. Todos los abusos del Poder, y los de la libre iniciativa, tienen, efectivamente, una misma raíz: el desprecio del hombre por el hombre. El gobernante que abusa de su fuerza es, en definitiva, una persona que no respeta a las otras. Y lo mismo le ocurre al ciudadano que abusa de la libertad individual en su propio provecho y en perjuicio de otros ciudadanos. Venga de donde viniere, el abuso es, en resolución, un atentado contra seres humanos concretos y singulares. De ahí que la moral que lo condena, y en la que hay que creer para evitarlo, es la que afirma la dignidad de la persona humana —de todos y cada uno de los hombres— como base y principio de la convivencia.

Todo hombre, por el solo hecho de serlo, tiene una dignidad ontológica, un rango o categoría innatos, que cualquier otro hombre debe respetar. Los atentados a la dignidad de la persona humana consisten, por consiguiente, en tratar a los hombres como si no fueran hombres. Y este trato inhumano es inevitable en una concepción exclusivamente técnica de la economía y la política. Sin el principio del respeto ético a la dignidad de *toda* persona humana, la convivencia corre siempre el riesgo de convertirse en la lucha de todos contra todos. Y es harto optimista el suponer que el gobernante que no sienta ese respeto vaya a tenerlo con los ciudadanos, y a hacer que éstos lo tengan entre sí, sólo por razones tecnológicas.

Igualmente optimista es, sin embargo, el pensar que los hombres van a regir sus vidas por una ética puramente humanista y humanitaria. Por más que se reconozca la identidad esencial de la naturaleza humana, las innegables diferencias entre los hombres, que son tan positivas como esa identidad, acaban por prevalecer sobre ella, si no se cree que la dignidad del hombre es algo «sagrado», que dimana de Dios y no del hombre mismo. El hombre no respeta lo bastante una esencial identidad de naturaleza, que está tan encubierta por tantas diferencias efectivas. Sólo respeta a Dios, si cree en Él, y entonces respetará a los demás hombres, como provistos de una dignidad que ya no es pura y simplemente humana, sino divina. «Cualquiera que sea el progreso técnico y económico —dice la encíclica—, no habrá en el mundo justicia ni paz mientras los hombres no vuelvan al sentimiento de la dignidad de criaturas y de hijos de Dios, primera y última razón de ser de todo lo creado por Él. El hombre, separado de Dios, se vuelve deshumano consigo mismo y con sus semejantes.»

No es, pues, la religión mero asunto privado, ajeno a la convivencia. Pero si es lamentable que las ideologías extrañas a la Iglesia hayan prescindido de los valores religiosos del espíritu en la organización de la vida humana colectiva, sería mucho más grave que los mismos cristianos no hicieran de esos valores otro uso social que el que se limita a la polémica y a la impugnación de los errores. La encíclica *Mater et Magistra* es un ardiente llamamiento a la «ardua, pero nobilísima tarea» de llevar la doctrina de la Iglesia a la realidad social en sus concretas circunstancias actuales. Se trata, efectivamente, de que esta doctrina sea contemporánea por algo más que por su intrínseco valor teórico. Lo que importa es que prácticamente sea actual por su efectiva vigencia en nuestra hora.

Utopía y realidad. Un socialismo en la cumbre

A los que abusan del recurso de encubrir con las apelaciones a la historia las referencias a la actualidad, puede venirles como anillo al dedo el irónico reproche de Oscar Wilde: «Hay quienes dan a la literatura lo que evidentemente estaba destinado a la política». ¿Se hallan en lo esencial en este caso —un trueque algunas veces ganancioso— los creadores de las más señeras utopías sobre el Estado ideal? Así los tiende a ver la versión popular, y un tanto retorcida, de la psicología de los «complejos». La utopía vendría a ser, de esta manera, la forma literaria de evasión de los que consuelan la impotencia, o buscan resarcirse del fracaso, en los azares de la vida pública. Piensa mal y acertarás, han dicho siempre todos los recelosos; y ahora creen tener en su favor el prestigio y la técnica de la psicología profunda.

La lectura del libro de Andrés Vázquez de Prada, *Sir Tomás Moro*, *Lord Canciller de Inglaterra*, invita a replantearse la cuestión. El humanista inglés y forjador de la *Utopía* más célebre —aliado de la República platónica— se nos muestra, en efecto, en este libro, simultáneamente como el hombre de una acendrada espiritualidad interna y como el tenaz protagonista de una decidida acción política generosamente atareada en los problemas de su tiempo y su país. Sería excesivo y, si se me permite la palabra, cínico, pretender avalar con el martirio la esencial licitud de esta conducta. Moro hizo virilmente lo posible por evitar que le cortaran la cabeza. La condena injusta y el verdugo ponen fin a su vida, pero no fueron lo que buscó Moro, sino algo que al fin y al cabo sobrevino por el designio de una Voluntad que el cristiano ama más que la propia.

Pues bien, ¿cómo es posible que este hombre, realista, equilibrado y aun sobradamente abastecido del más fino sentido del humor, se pusiera a escribir una utopía? A esta pregunta es necesario responder con otra: ¿y qué motivos hay para pensar que sólo los exaltados y los deprimidos, los ilusos o los que guardan un rencor, pueden practicar este deporte? A mi modo de ver, es cabalmente la utopía un género que sólo llega a su más limpia plenitud cuando el que lo cultiva tiene un firme sentido de la realidad, que le da el necesario contrapunto y la base precisa para el amplio vuelo por los espacios y las regiones ideales. La audacia de los cosmonautas de la lógica y de la fantasía radica en esa íntima potencia que estriba en la cordura de la sana razón y en la

seguridad bien afincada en el dominio de sí.

Ensayemos este modo de mirar el alto «divertimento» que es toda utopía bien lograda. Yo desconfiaría del político que no fuera capaz del gozo de estas ficciones. Porque no se sabe qué es peor: si un doctrinario ciego para la realidad o un mediocre empirista, carente del sentido del humor y, por lo mismo, inepto para el juego de la fantasía creadora. Todavía más: creo que el realista hermético, que no siente la necesidad de compensar, por medio de la ficción, su cotidiana servidumbre a lo posible, corre el riesgo de degenerar en arbitrista, por no llegar siquiera a darse cuenta de que también su pobre musa personal puede quizá incurrir en alguna utopía de vía estrecha.

De ahí que, en el colmo del atrevimiento, me arriesgue a proponer una receta para la formación del buen político: que en medio del estudio de la historia lea de vez en cuando una utopía. La prudencia política no se escandalizará de ello, ni de que el político tome acaso la pluma para enriquecer el género, si el ingenio la mueve. Cuando Moro lo hizo estaba en su plena forma de humanista y de hombre de acción. La *Utopía* no se escribió precisamente en un momento de desilusión o de amargura.

* * *

¿Qué decir, sin embargo, del carácter rotundamente «utópico», en el sentido más peyorativo, de la abolición de la propiedad privada, hecha por Moro en su famosa ínsula? ¿No hay que pensar que el humanista inglés está en el mismo caso que Platón, por haber ido demasiado lejos, traspasando la raya entre las utopías y el ideario político efectivo? En este punto los defensores y los adversarios de la propiedad privada suelen coincidir. Todos dan por sentado que lo mismo Moro que Platón quisieron suprimirla. Por supuesto, el modo de enjuiciar este pretendido socialismo es radicalmente diferente. Para los partidarios de la propiedad, el filósofo inglés y el ateniense no pasaron de ser unos arrebatados visionarios, que vivieron de espaldas a la realidad. Y, por su parte, los más extremosos socialistas se dan prisa en cobrar tan suculentas piezas para su debida instalación en el museo de los precursores del marxismo.

La realidad es que ni Moro ni Platón quisieron suprimir la propiedad. Por lo que toca a Moro, su más reciente biógrafo aduce este pasaje, en el que el autor de la *Utopía*, respondiendo a Hythlodeo —el imaginario narrador de la arcádica isla de los amaurotas —, dice: «Yo soy de la opinión contraria, y pienso que nunca podrán ser felices los hombres allí donde todas las cosas sean comunes». Es, en suma, la tesis realista y escolástica que funda la institución de la propiedad privada, entre otras cosas, en su objetiva utilidad para el bienestar común, y la misma razón por la que Fletcher, el teórico inglés de la autocrítica del socialismo liberal, ha reconocido lealmente la conveniencia de la iniciativa privada, y de sus instrumentos, para una economía pujante y bien articulada en una recta ordenación social.

¿Y Platón? ¿Pero es que alguien va a atreverse ahora a borrar de un plumazo todo el sentido de su socialismo filosófico? Perdón, un poco de calma. Yo no voy a negar tal socialismo; simplemente lo voy a limitar, de acuerdo con Platón. Lo que el autor de la

República nos brinda es cosa muy diferente de lo que se le quiere hacer decir. Platón propone esto: que el común de los hombres posea, cada cual, su respectiva propiedad privada, y que sean en cambio unos pocos, los *phylakes* o guardianes del Estado, quienes renuncien a ella. Los desposeídos por Platón son, por paradoja de la historia, los que en la jerarquía social del comunismo han venido a formar la «nueva clase», llena de privilegios económicos, que con tan minucioso pormenor ha analizado Djilas.

El socialismo minoritario de Platón, un socialismo «en la cumbre», no es, en lo esencial, una pura utopía, de hecho se ha realizado siempre y donde los mejores aristócratas del mundo del espíritu han querido vivir en el seno de una especial comunidad voluntaria. Pero este socialismo de los hombres que más honda y altamente han sido libres no es ningún esquema ideológico de la organización de la ciudad. Platón no pensó nunca en extenderlo a todos los ciudadanos. Y Tomás Moro no lo podía entender de otra manera que como una respuesta, enteramente libre y personal, a una suprema y específica llamada.

Y es que cabe hacer —escribir— utopías, sin necesidad de ser utópicos, ni de inspirarse en el resentimiento. EI primer editor de la *Utopía* de Moro le puso este subtítulo: *Librillo verdaderamente áureo y no menos saludable que festivo*. Dio certeramente en la diana.

La virtud de la pobreza

Como virtud, la pobreza puede ser considerada desde dos puntos de vista: el meramente natural o filosófico, y el sobrenatural o cristiano. Aunque diferentes entre sí, el segundo de estos aspectos no solamente no se opone al primero, sino que lo contiene y presupone, elevándolo a un plano superior. Por eso es necesario comenzar la consideración de la pobreza tomándola inicialmente en el sentido de una virtud natural.

I. LA VIRTUD NATURAL DE LA POBREZA

Ya en sus aspectos simplemente humanos, toda virtud moral —y no tan sólo la de la pobreza— tiene tres notas o rasgos fundamentales: *a)* consistir en un *hábito*; *b)* darse en la *voluntad*, y *c)* poseer un sentido positivo.

En el caso de la pobreza, falta la primera de estas notas cuando sólo se trata de actos aislados de desprendimiento, por generosos o nobles que puedan ser, ya que no constituyen un estilo o género permanente de conducta. Tampoco es una virtud, por no tener la segunda de sus notas, la pobreza que estriba en una pura y simple «situación» en la que se está sin pretenderlo; y también falta esa segunda nota cuando lo que decide es solamente un sentimiento, más o menos estético, en favor de lo sencillo y no ostentoso, aunque ello sea, sin duda, «de buen gusto». Finalmente no es virtud tampoco la pobreza en la que no está presente el tercero de los rasgos señalados: el valor o sentido positivo. A diferencia del vicio, que también es un hábito de la voluntad, la virtud es buena para el hombre, y toda bondad es, por esencia, una forma de positividad, ya de un modo inmediato, ya de una manera mediata. Veámoslo en un ejemplo muy sencillo.

No cabe duda de que las omisiones voluntarias del esmero y cuidado indispensable para el buen orden y el decoro posible de la vida hacen que ésta decaiga en una cierta forma de pobreza. Respecto de ella, no es legítimo hablar de ninguna clase de virtud. Se trata sencillamente de algo puramente negativo, y su raíz se encuentra en el vicio de la pereza. No sucede lo mismo cuando la falta de decoro posible se debe únicamente a que no existe un mínimo buen gusto. Pero tan cierto como que ello no es un vicio en el

sentido moral de la palabra, es que tampoco cabe considerarlo, en esa misma acepción, precisamente como una virtud.

Libertad y templanza

En general, para entender de una manera exacta el valor positivo que toda virtud encierra es imprescindible distinguir entre la *esencia misma* de la virtud y *las condiciones* o presupuestos de ella. *La esencia de la virtud es positiva y, en cambio, sus condiciones ofrecen un indudable aspecto negativo cuando no se las toma como medios.* En el caso de la pobreza, la esencia de la virtud correspondiente es algo positivo: la libertad del hombre, frente a bienes que pueden esclavizarle. Lo negativo, hablando de una manera radical, no es el tener los bienes, sino al revés: el «ser tenido» por ellos. Para evitar esto último, es una condición indispensable —un medio que lógicamente hay que poner— el estar desapegado de los mismos, no anclando en ellos nuestra voluntad. Esto tiene, sin duda, un aspecto propiamente negativo, y es innegable que, si no se le toma como un medio, no se le ve la positividad por ningún lado. Por tanto, la esencia de la virtud de la pobreza no está en esa indispensable condición, a pesar de llamarla con el mismo nombre, sino en la libertad que así se logra. Tal libertad es también un cierto desprendimiento, pero en cuanto que constituye una soltura, una manera de autoposeerse o ser señor de sí mismo.

Desde el punto de vista filosófico, la pobreza es realmente una virtud en tanto que se reduce a la *templanza* que es preciso tener para no estar dominado por los bienes a nuestra disposición. No es auténtico dueño de esos bienes quien se comporta como esclavo de ellos o del deseo de adquirirlos. Tal es, en suma, la significación de la templanza en la ética puramente filosófica.

(Por cierto, la voz «pobreza» no es usual en el lenguaje filosófico. Lo que en los textos más clásicos viene a resultarle equivalente —entre otras voces con que se designan las partes de la templanza— son los términos «continencia», «abstinencia» y «sobriedad». Este último, además de tener una aceptación estricta, posee también otro sentido muy amplio —dicho sea entre paréntesis— menos espectacular que el de pobreza, por no haber caído sobre él toda la carga retórica que ésta viene, de hecho, soportando.)

II. EL SENTIDO CRISTIANO DE LA POBREZA

El sentido meramente natural de la esencia de la pobreza —la libertad que consiste en la autoposesión o el señorío de sí mismo frente a bienes actuales o posibles— no es, en modo alguno, inconciliable con la función que la pobreza adquiere en la visión cristiana de la vida. Pero Cristo ha elevado la pobreza a un plano enteramente superior. Las condiciones siguen siendo las mismas —con toda la negatividad que nos presentan cuando no las miramos como un medio—, y la esencia también se conserva, idéntica, en

tanto que sigue consistiendo en un modo de libertad, pero con un alcance infinitamente más alto o mas profundo. La libertad de que ahora se trata no se reduce a mera autoposesión o simple disponibilidad del hombre para sí propio. El señorío o dominio de sí mismo se convierte en un medio para la *autodonación*, que es la suprema norma de la libertad: la que tiene por modelo al propio Cristo.

La libertad del cristiano es la de su Maestro. Y éste da a los discípulos el ejemplo viviente en el que se percibe que la mayor soltura y amplitud —es decir, la máxima libertad— es la de abrirse, sin ningún tipo de reservas, a la amorosa voluntad del Padre; por tanto, darse a Él como al Bien infinito y absoluto. A la luz de esta libre autodonación es como alcanza todo su sentido la pobreza cristiana. Fuera de ello, la pobreza sería, en el mejor de los casos, una especie de «narcisismo», por el que el hombre, despegándose de los bienes exteriores, quedaría disponible para sí, pero, a la vez, cerrado en su persona y suficiente en ella. De esta suerte, la pobreza vendría a confundirse con el engreimiento y la soberbia.

Expresión de amor

Por el contrario, la pobreza cristiana se funda en la *humildad*. No es un «a mí me sobra lo que tengo, porque ya tengo bastante con lo que soy», sino un «ni lo que tengo ni lo que soy me son nada si no estoy junto a Dios». Pero al mismo tiempo que humildad, la pobreza cristiana es *magnanimidad*, porque ningún bien que no sea Dios le parece bastante. ¿Por qué, entonces, llamar pobreza a esta virtud esencialmente ambiciosa? Esta pregunta es menester hacérsela alguna vez, y en una forma enteramente radical. De lo contrario, cabe presumir, con fundamento, que ni tan siquiera desde lejos se ha llegado a entrever la audacia de la pobreza. Basta el menor atisbo del valor que esta virtud posee, para que tenga que resultarnos problemático el llamarla con ese nombre. Y, sin embargo, la solución está bien cerca: para que Dios sea todo para el hombre hace falta que éste, a su vez, tenga en nada a cuanto le aparte de Él. La pobreza cristiana no es ningún masoquismo ni un puro y simple estoicismo, sino sencillamente un modo de aplicación del precepto según el cual se debe «amar a Dios sobre todas las cosas», lo cual supone que se ama a las cosas, y pide que se ame más a Dios, de tal manera que, efectivamente, se esté *disponible para Él*. Pero esta disponibilidad no es verdadera si la voluntad está apresada por algo que no sea Dios. La pobreza cristiana consiste en desligarse o deshacerse —ni más ni menos que por amor a Dios— no de lo que no amamos, sino precisamente de lo que amamos.

La renuncia que lleva consigo esta pobreza es, por tanto, una *cruz*: un medio —no más que un medio—, pero por el cual hay que pasar y que es inevitablemente doloroso, es decir, negativo en su aspecto más inmediato, aunque en función de un valor que es absolutamente positivo. Por lo demás, cada cruz está hecha a la medida de quien ha de llevarla. No a todos nos pide Dios las mismas cosas; ni a cada uno le pide siempre lo mismo en los diversos tiempos y circunstancias.

III. POBREZA Y RESPONSABILIDAD SOCIAL

Las virtudes, tanto las naturales como las sobrenaturales, forman un *organismo o unidad*. Aunque diferentes entre sí, su perfección requiere el no darse aisladas. De ahí que sea necesario tener en cuenta la relación que existe entre la pobreza y las demás virtudes, especialmente las que conciernen al sentido de la responsabilidad social. Ésta es tanto mayor —y mucho más, lógicamente, en el cristiano— cuanto mayores sean los medios materiales disponibles.

Una manera de vivir cristianamente la pobreza es dirigir una porción de esos medios materiales al cumplimiento de la responsabilidad social que nos afecte. Tal responsabilidad se nos oculta, o tendemos a aminorarla, cuando, perdiendo el sentido de la pobreza, nos creamos necesidades personales que no nos dejan ver las de nuestro prójimo o nos impiden proporcionarle a éste nuestra ayuda con verdadera generosidad.

Sentido positivo

Si le queremos dar a nuestro modo de vivir la pobreza un auténtico sentido positivo, una de las mejores formas de entenderlo, y de llevarlo a una efectividad concreta, es decidir negarnos a algunas cosas para lograr que otros hombres alivien su situación y puedan también estar en condiciones de ejercer la pobreza libremente.

La pobreza voluntaria no es un lujo que puedan permitirse algunos hombres, sino una virtud que todo hombre debe poder estar en condiciones de llevar a la práctica. Para ello es indispensable disponer de un relativo grado de bienestar. Sería un puro sarcasmo pedirle una pobreza voluntaria a quien apenas puede satisfacer sus más elementales necesidades; y, sin embargo, todo hombre tiene derecho a la pobreza cristiana. Ciertamente, nadie está obligado a lo imposible, y además es verdad que la voluntad tiene el poder de hacer que se saquen fuerzas de flaqueza; pero todo ello presupone una involuntaria situación que la pobreza voluntaria de otros hombres, sin quebranto grave para ellos, puede contribuir a superar, si los esfuerzos de todos se coordinan y cada cual actúa con generosidad. De ahí que la aportación al bienestar general —entendido éste como un medio y no como un último fin— tenga bastante que ver con la pobreza cristiana.

IV. POBREZA Y CULTO DIVINO

Una de las más notorias paradojas del mundo contemporáneo es el contraste existente entre el lujo de los medios empleados en mejorar las condiciones materiales de la vida y, por otra parte, la escasez de los medios que se destinan a la práctica del culto religioso. Esta desproporción no se puede explicar únicamente por el número de las personas que

no creen. También entre los creyentes se observa algo parecido. En ello influye de un modo considerable una «desviación doctrinal» en el enfoque de las relaciones entre el culto divino y la pobreza.

Hay, en efecto, actualmente, una tendencia a hacer una «pedagogía litúrgica de la pobreza», por el sistema de regatearle al culto sus medios materiales, entendiendo que así se espiritualizan las relaciones con Dios y se da testimonio de austeridad cristiana. El resultado de esta manera de pensar es una desoladora falta de ambientación y, en definitiva, un «miserismo», que no se querría admitir en otras manifestaciones de la vida.

Pero, ante todo, es el mismo principio en el que se inspira esta actitud lo que lleva consigo una esencial falsedad. La índole psicofísica del hombre —no nos limitamos a ser cuerpos, pero tampoco somos puros espíritus— afecta a la totalidad de nuestros gestos, actitudes y operaciones. Por ello mismo, carece por completo de sentido, cuando se trata de la conducta humana, el hablar de «simples manifestaciones materiales», como si éstas se pudieran aislar de la vida interior que las anima y que en ellas se prolonga y manifiesta. (A nadie se le ocurriría pensar, por ejemplo, que una obra artística es una cosa meramente material.) El espíritu humano se expresa en lo material, y el alma se articula con el cuerpo.

Por lo demás, en nuestra forma de relacionarnos con Dios no son las modas de un pensamiento ocasional (aunque se llame «teológico») lo que nos puede dar la última palabra, puesto que ya ésta ha sido dada, de una vez para siempre, por el mismo Dios. (Cf. el pasaje del Evangelio —Mt. 26, 10— en que Jesús defiende y alaba a la mujer que le ha ungido la cabeza con un costoso perfume y el comentario de J. Escrivá de Balaguer en *Camino* n. 527: «contra los que atacan la riqueza de vasos sagrados, ornamentos y retablos, se oye la alabanza de Jesús: "opus enim bonum operata est in me" —una buena obra ha hecho conmigo».)

No es, por tanto, arbitrario establecer una vinculación entre el culto divino y la pobreza cristiana. Pero esta vinculación no se realiza escatimándole a Dios los medios de nuestra forma material de relacionarnos con Él, sino teniendo en cuenta que la práctica de la pobreza voluntaria puede allegar recursos para atender con generosidad a las necesidades materiales de una liturgia digna de los hijos de Dios.

«Católicos oficiales» y «Teólogos de ocasión»

Es bien sabido que en nuestro idioma la palabra «clericalismo» tiene una significación peyorativa que es, sin embargo, perfectamente compatible con el respeto al clero en general y, por supuesto, a cada clérigo en particular. No por falta de aprecio, sino al contrario, por una sincera estimación, todo cristiano de sensibilidad normal experimenta una desazón irreprimible ante las intervenciones de los clérigos en los asuntos que a éstos no les conciernen. A ello responde, aunque sólo parcialmente, el uso de la voz «clericalismo» para expresar las injerencias del clero en los negocios de la política activa. Pero no es éste el único sentido en que se puede hablar, y de hecho se habla, del clericalismo. De un modo muy general, es clericalismo toda forma de entrometimiento de los clérigos en esferas que escapen a su verdadera competencia y en las que ellos detentarían, sin embargo, el supremo poder. Ahora bien: queda todavía un tercer sentido, que en cierto modo le hace el juego al anterior, y es el que expresa la actitud de los seglares que aparecen, digámoslo así, sellados por la beatífica unción correspondiente a su presunto cargo de portavoces y sotaministros de la Jerarquía de la Iglesia.

En este tercer sentido se trata de la actitud que también se suele conocer con la certera expresión de «catolicismo oficial», siendo, por tanto, «católicos oficiales» los que se muestran como lugartenientes y esquiroles de las autoridades eclesiásticas en los asuntos civiles y acaso en algunos otros. Y es significativo, a este propósito, el hecho de que el lenguaje popular cuente con ciertos términos, recios y detonantes, para medir y calibrar la esencia de esa misma actitud. Todos ellos reflejan una espontánea e insobornable aversión hacia el tipo equívoco y ambiguo que los «católicos oficiales» representan para la sensibilidad del pueblo llano.

Los cristianos corrientes y molientes —quiero decir, los que tratan de vivir el cristianismo sin convertirlo en una profesión— tienen bastante con su leal acatamiento a las autoridades eclesiásticas en las materias que a éstas les competen. De ahí que no estén dispuestos a admitir ninguna clase de oficiosa mediación ni ninguna especie de arbitraje que se atribuya funciones por nadie reconocidas, como no sea por quienes tratan de irrogárselas para poderle dar un cierto cauce, como privado y eclesiástico a la vez, a su peregrina afición de mayordomos y secretarios particulares de la Providencia.

Junto a ello, hay también otra razón para que los hombres de la calle no puedan sentirse a gusto con la existencia de tales intermediarios: la intuitiva certeza de que éstos, con su evidente intrusismo, no ya sólo no sirven a la Iglesia, sino que, además, la comprometen y se sirven de ella en beneficio de particulares intereses y en nombre de muy discutibles opiniones que la Jerarquía, como tal, no ha formulado. Porque, en efecto, cuando la Jerarquía de la Iglesia tiene algo que decir, lo dice por sí misma y sin necesidad de testaferros ni suplentes, que, en realidad, no harían otra cosa sino quitarle a aquélla su intransferible responsabilidad y aminorar u oscurecer, por otro lado, la que en la personal aplicación de la doctrina les corresponde inexcusablemente a los seglares. (Sobre la marcha: lo de «seglares», aunque es verdad que vale para entenderse, no es completamente afortunado, porque responde a una perspectiva inadecuada: la de los clérigos ante los que no lo son; y es evidente que los que no son clérigos consisten en algo más que en no serlo, y pueden tener también su vocación, distinta, indudablemente, de la de aquéllos, mas no por eso menos clara y positiva.)

Tomado en una forma general, el perfil psicológico de los «católicos oficiales» es monótona y tediosamente invariable. Ello no obstante, bien que en un nivel superficial, se está produciendo en nuestros días un curioso fenómeno de innovación. Por extraño que pueda parecer, se está dando, en efecto, un hecho nuevo —y, en apariencia, enteramente imprevisible— entre los «portavoces» laicos de la Iglesia: a saber, un desplazamiento o corrimiento desde la Jerarquía a la teología. El cambio está resultando improvisado, pero tiene su explicación. Veámosla con detalle.

Al no sentirse de acuerdo con algunas de las más recientes enseñanzas del magisterio eclesiástico, una fracción del «catolicismo oficial», viéndose entre la espada y la pared, se ha pasado, con armas y bagajes, a los teólogos que están en su mismo caso. Han hecho, en suma, como esos enfermos que andan buscando el médico que les recete a su gusto. Lo que, en cambio, parece que no hacen es decidirse a hablar por cuenta propia. En esto siguen estando donde estaban y siendo como antes eran; es decir, que continúan presentándose como raros seres de excepción, provistos del inefable privilegio de estar siempre «enterados», y de muy buena tinta, de las intimidades eclesiásticas, que los demás no alcanzarían a conocer si ellos no se dignaran revelárselas. Por lo visto, llegan hasta saber no sé qué extraño «secuestro» de Pablo VI por una parte —a lo que parece, un tanto astuta y secuestradora ella— de la Curia romana. Sólo de esta manera pueden llegar a explicarse que el Papa no esté de acuerdo con los teólogos que están de acuerdo con ellos y que ya ellos, ¿cómo no?, «sabían» —aunque luego resulta que se equivocaron— que acabarían por imponer sus opiniones.

Sustituyen, en suma, la autoridad del Papa por la de ciertos teólogos. Claro está que hay alguna diferencia entre una y otra clase de autoridad; pero a falta de pan buenas son tortas, y el caso es sentirse siempre autorizados o, cuando menos, creérselo y hacer todo lo posible para que también lo crean los demás. Ahora bien, al echar mano del recambio, los innovadores se han visto en la obligación de oficiar de maestros de la sabiduría teológica, participando de algún modo en el oficio. Y así es como ha surgido esa «teología de ocasión», que ya empieza a proliferar y que consiste en citar algunas frases,

abiertas o reticentes, de quienes se muestran «sorprendidos», y pudiera parecer que hasta ofendidos, por los criterios del Papa.

La nueva ciencia que va apareciendo tiene más ira que estudio, y cabe llamarla así, teología de ocasión, no sólo por su genérico origen circunstancial, sino también porque se da a la vez la circunstancia de que sus más conspicuos portavoces no han estudiado en serio teología —prefieren el más cómodo expediente de atribuírsela como una ciencia infusa—; con lo que resulta comprensible que se les pueda considerar, sencillamente, como eruditos a la violeta o, más en función del caso, como «teólogos bajo palabra de honor».

Sin embargo, quizá lo más notable del asunto esté en el «democratismo» que ahora invocan los que antaño se comportaban como oráculos de las más hondas intenciones de la Iglesia. Quienes parecían segregados del común de los fieles, ahora resulta que son más demócratas que nadie. ¿A qué se debe esta transformación y hasta qué punto es una efectiva novedad? Todos sabemos que la palabra «democracia» es muy sufrida. Tolera las más diversas, e incluso opuestas significaciones, y es cuestión de saber manipularla. Por eso no hay que extrañarse demasiado de lo que hacen con ella los demócratas de la teología de ocasión. En efecto, lo que estos teólogos practican es, exclusivamente, una democracia «en la cumbre», es decir, un modo de democracia que una vez más les permita la instalación en las altas esferas. Tal actitud, esencialmente megalómana, es susceptible, por lo que de hecho vamos viendo, de las más distintas variantes. Pero también es, en definitiva, lo que el pueblo no puede comprender y lo que cada día se le hace más difícil soportar. Porque es precisamente el sentido común el que dice al común de los fieles que, entre el sentir del Papa y el de sus disidentes, la elección no es dudosa, aunque ello lleve consigo, en ocasiones, consecuencias difíciles y arduas. (Entre paréntesis: ¿no es también muy difícil, humanamente hablando, o sea, si no se cuenta con la gracia, el creerse el misterio de la Trinidad?)

La verdadera forma de pensar del pueblo en estas cuestiones —si no se empeñan en adulterarla y deformarla— es la que gráficamente vi ejemplificada en la respuesta que me dio este verano un pescador al preguntarle yo su parecer sobre la *Humanae vitae*: «Mire usted, a mí me han fastidiado, pero, ¿qué vamos a hacer?, donde hay patrón, no mandan marineros».

El pueblo llano tiene sus derechos, con frecuencia olvidados por quienes más blasonan de demócratas. Y entre esos derechos está, innegablemente, el de poder saltarse a la torera las «autorizadas» opiniones de los «católicos oficiales», de los «teólogos bajo palabra de honor» y, en general —digámoslo de una vez—, de todos los que, ya en trance de perder la cabeza, se creen más infalibles y más representativos y eclesiásticos que el Obispo de Roma.

Anuncios de ayer y de hoy

El número que *Blanco y Negro* ha dedicado a su 75 aniversario ha tenido el acierto de incluir una sabrosa antología de los anuncios de la vieja propaganda comercial. Esta antología es, a su manera, un documento histórico, una estampa de época, seguramente más significativa que la mayoría de los recursos usuales en el difícil arte de la evocación. Todo un mundo de delicioso anacronismo reaparece a través de aquella ingenua técnica publicitaria y de aquellos precios que, aunque quizá no fueran tan ingenuos para sus propias fechas, hoy nos parecen un espléndido milagro de la economía nacional de entonces.

¡Y, sobre todo, qué «literatura» la de estos viejos anuncios! El jabón que se ofrecía como un «poema de higiene y de belleza» —especialmente apto para los caballeros de «cutis sensitivo»— no desmerece en nada junto a las «curas maravillosas» del célebre señor Mann, recomendadas con argumentos teológicos de alto empaque, y no menos prolija y heterogéneamente fecundas que el increíble «fonógrafo para todos» que, por el módico precio de 35 pesetas, era capaz de hablar, silbar, estornudar, cantar, llorar y reír.

Pero, en medio de tal elenco de prodigios, el que destaca con más potente voz es el anuncio que pregona las virtudes del chocolate de los benedictinos. En efecto: valiéndose de la lengua de Virgilio, los reverendos padres aseguran al selecto lector que, de todas las clases de chocolate, solamente la que ellos elaboran «vera est ac praecipua»; y por si acaso aclaran, en romance, que no tiene rival. Este ingenioso sistema de complementación o mutua ayuda idiomática les lleva a señalar que las famosas libras de su producto se expenden acompañadas de «instrucciones en latín y en español, con el método de hacerlo en las casas». Y si a ello se agrega que las pastillas tenían que llevar grabado nada menos que el emblema o escudo de la Orden, se hace difícil reprimir la idea de la íntima unción y reverencia con que habría que tomar esta bilingüe y semilitúrgica pitanza.

Por supuesto, pocas cosas habrán cambiado tanto, desde los tiempos que *Blanco y Negro* evoca, como las formas de la publicidad. La cosa es clara, como la luz del día, en los anuncios de la propaganda mercantil. Pero tiene sentido preguntarse si el pintoresco anuncio de los benedictinos es, en realidad, tan diferente de lo que se podría llamar

—«sit venia verbo»— el «chocolate político católico», fórmula que no quiere ser irreverente, sino tan sólo señalar el hecho de que hay, todavía, quienes se empeñan en imprimir el sello de la Iglesia sobre sus personales recetarios políticos.

Esta nueva versión de los viejos métodos publicitarios es la que hace también que los adjetivos «católico» y «cristiano» sigan aún decorando a algunos sustantivos ideológicos, perfectamente discutibles y opinables, de la vida política, tal vez para procurarse en ella una especie de sacro monopolio que, por supuesto, nadie les ha otorgado. Mas no hay por qué rasgarse las vestiduras ante esta forma de publicidad. El fenómeno es, pura y simplemente, una curiosa modalidad de anacronismo, que aunque a veces pueda darnos la impresión de que se trata de servirse de la Iglesia en vez de servirla a ella, no tiene en realidad este propósito, salvo en las bien probadas excepciones.

La sensibilidad del hombre de hoy no necesita «rechazar» en bloque lo que en la mayoría de los casos es exclusivamente una reliquia de los tiempos pretéritos. Sería tan desmesurado, y tan falto de sentido del humor, como acusar a los benedictinos de incurrir en competencia desleal por la pía apariencia de su chocolate.

Imaginación y política

No se pueden poner trabas jurídicas a la imaginación. Si el pensamiento es libre, ¿qué libertad no tendrá la fantasía? A su manera, es ésta una indomable fuerza creadora, y a veces los moralistas son injustos con ella (tan injustos como absolutamente ineficaces, porque la pretensión de constreñir la fantasía personal de cada cual es como la de poner puertas al campo).

Pero la imaginación tiene también sus desvaríos de los que nadie está libre. La cordura no estriba en no padecerlos nunca, sino en saber resistirlos y alejarlos. Todo un capítulo, realmente apasionante, de la psicología integral es, en efecto, el de las desviaciones y excrecencias de la imaginación, y entre ellas, por cierto, hay que contar como una de las más calificadas el notable incremento que la capacidad de urdir enlaces llega frecuentemente a conseguir en quienes caen en la obsesión de la política. El hecho, todavía poco estudiado, merece indudablemente una cierta atención.

Cuando el interés por los asuntos de la vida civil se convierte en un vicio, nacen en la imaginación las conexiones más insospechables. Se ve política en todo: en la religión, en la poesía, en la ciencia e incluso en el deporte. Si el Papa va a la ONU, se piensa que su viaje es un golpe de efecto para que en el mundo entero los católicos puedan contar con los apoyos necesarios en la difícil lucha por el Poder. Si el Real Madrid experimenta algún tropiezo, el extraño fenómeno queda interpretado como un indicio o síntoma de un sano espíritu de descentralización. Y si algún miembro del Opus Dei desempeña un alto cargo público, se infiere, con particular clarividencia, que las demás personas de la asociación quedan desprovistas del derecho que todo hijo de vecino tiene a pensar lo que quiera en materia política opinable.

Indiscutiblemente, la política es un noble quehacer. Pero la obsesión de la política es una de las deformaciones más grotescas del espíritu humano y el mejor combustible de la imaginación calenturienta. Recuerdo, a este propósito, un curioso episodio que me sucedió no hace aún muchos años. Pocos días después de terminar un ciclo de conferencias en el Ateneo de Madrid, recibí en mi casa la visita de uno de mis oyentes más asiduos, que por teléfono me había anunciado su deseo de hablarme en la intimidad sobre algunas cuestiones «metafísicas». Una conversación de este carácter entre un

espontáneo y un profesional —en tales términos se me propuso la reunión— tiene el gran aliciente de prestarse a las salidas más imprevisibles. Lo que nunca me hubiera imaginado es que la entrada fuese ya de este jaez: «Entre nosotros, y yendo directamente al grano, ¿no le parece a usted que la filosofía no es, en realidad, más que un pretexto para hablar con disimulo de política?»

Difícilmente acierto ahora a decir qué es lo que más me impresionó del exabrupto, si la súbita atmósfera de clandestinidad en que me vi sumido o la inefable mixtura de picardía y demencia que irradiaban los ojos de mi interlocutor. No me acuerdo muy bien de lo que le dije: probablemente, una sarta de incoherencias, con la vana intención de mantener una última dosis de pedagogía. Pero lo que nunca he olvidado es el extraño desfile que pasó entonces por mi imaginación. El buen señor debía de haber tomado la discusión del problema de los «universales» por alguna conferencia de ministros de Asuntos Exteriores; la liga pitagórica, por el Parlamento inglés; y el imperativo categórico, indudablemente, por la contribución sobre la renta. ¡Y vaya usted a saber si mis disquisiciones en el Ateneo sobre la tabla kantiana de las «categorías» no le habrían parecido una inteligentísima alusión a los directores generales o una sabrosa indirecta a los gobernadores civiles…!

Episodios tan notables como éste no es fácil que se repitan. Ni es tampoco la intención del que suscribe el afirmar que todos los políticos estén en el mismo caso de mi anécdota. Pero desde que ésta me ocurriera me asalta a veces una irreprimible inquietud ante las eventuales traducciones de las ideas filosóficas por parte de quienes caen en la temible obsesión de la política, ya sean sólo «amateurs», ya, digámoslo así, profesionales o más explícita y asiduamente dedicados.

El problema se agrava cuando se considera en general que la hipertrofia de la sensibilidad politizada es algo que puede darse tanto en la mentalidad totalitaria como en la democrática. Y es curioso el fenómeno que de esta suerte llega a producirse. La actividad que se conoce con el nombre de asociación de imágenes, habitual en todo ser humano, se convierte en la de imaginarse asociaciones de carácter político. No se concibe que la solidaridad entre los hombres pueda servir a otros fines. Y así ocurre, ante todo, que quienes tienen una mentalidad totalitaria recelan de cualquier agrupación que como tal se mueva en un plano distinto al de los intereses propios de la política. El mero hecho de que los miembros de una asociación dispongan de libertad para tomar sus decisiones personales en cuanto atañe a dichos intereses, resulta sospechoso y peligroso para todo el que juzga la realidad civil desde una actitud totalitaria. Y es que la esencia del totalitarismo consiste justamente en el empeño de una uniformidad que confunde la subordinación al bien común con la obligatoria coincidencia en una ideología estereotipada.

Pero tampoco se podría decir que por el solo hecho de tener una actitud o mentalidad democrática se esté ya a salvo de la tentación de ver política en todo. Este vicio es completamente independiente del concreto ideario que se tenga. Su sentido consiste en un extremoso desarrollo de la sensibilidad civil, que da lugar a una efectiva ceguera para los valores espirituales más altos y para los que son propios de la vida íntima y privada.

Sólo así se comprende que cuando se habla de «ideales» se piense únicamente en los programas y en los credos políticos, y que las tertulias bostezantes ante un tema de carácter literario o de cualquier sentido cultural se reanimen y lleguen hasta la incandescencia cuando alguien tiene el «acierto» de aludir a la actuación de un ministro o, más modestamente, a la de algún edil del municipio.

Tal vez tengan un punto de razón quienes sostienen que la hipertrofia de la sensibilidad civil puede ser corregida con un suficiente desarrollo económico. Ahora bien, no se ve por ningún lado que el desarrollo político se oponga a la amplitud de miras necesaria para poder entender que hay en la vida algo más —mucho más— que la política. Por el contrario, el perfeccionamiento de todos los aspectos de la vida social es la mejor manera de que ninguno de ellos dé lugar a obsesiones. Porque si es cierto que los más altos valores del espíritu y todas las dimensiones del ser personal del hombre tienen realmente mucho que perder cuando la preocupación por la política llega a hacerse extremosa, no es menos cierto que también tienen mucho que ganar con un desarrollo político efectivo, que desde luego es cosa muy distinta del juego irresponsable de la imaginación.

Los cristianos, mi amigo y la política

Si es verdad que la naturaleza no da saltos, mi anónimo mentor epistolar —sólo se firma «su sincero amigo»— debe de ser, sin duda, el menos natural y verosímil de los entes posibles. Por los matasellos de sus cartas, hay que creer que vive pendularmente en Guadalajara y en Madrid. Pero fuera de esto, nada, en concreto, sé de su persona. Y lo que en cambio sé de sus ideas me deja aún más confuso. Porque lo que ha hecho en poco tiempo la mente de mi encubridizo monitor es una verdadera prueba de acrobacia, un auténtico número de circo. Su salto ha consistido nada menos que en pasar, con increíble impavidez, de la opinión de que «ningún cristiano debiera inmiscuirse en la política» a la teoría según la cual «en política todos los cristianos tienen la obligación de congregarse en un solo bloque ideológico».

Recuerdo perfectamente las «razones» de su primera tesis. El cristianismo —me decía entonces— es una cosa aparte, ajena y aun opuesta a los negocios de este pícaro mundo. Lo que menos pueden comprender quienes, sin compartir la fe cristiana, admiran y reverencian la pureza y el desprendimiento nobilísimo de tan sublime ideal, es que el creyente se aventure a mancillarlo al ponerse en contacto con la viscosa turbiedad de la política. Y, sobre todo, hay siempre el tremendo riesgo de que los desaciertos, los errores, los fracasos políticos del cristiano se vuelvan contra la Iglesia y contra la Religión. Por todo esto —amonestaba gravemente—, lo mejor que un cristiano puede hacer, si siente la tentación de la política, es procurar sobreponerse a ella y retirarse, limpia y honestamente, al santuario de su fuero interno.

Pero he aquí que, repentinamente, mi amigo ha sido víctima de un grave ataque de amnesia y, contra toda previsión posible, se ha puesto a «politizarme», o, mejor dicho, «cristiano-politizarme», con denuedo ejemplar. Toda ocasión es rigurosamente aprovechada y apurada hasta el máximo. Y no me deja vivir. A cada instante me habla de la *Mater et Magistra*, de la *Pacem in terris*, del Concilio, que por su propia cuenta considera como hechos y manifiestos puramente políticos, cuyo esencial y más profundo sentido estriba en constituir la versión cristiana y eclesiástica de las ideas de Rousseau o de las más afines a las de él. Y, claro está, la consecuencia fluye, lógica, evidente, ineludible: lo que nos toca hacer a todos los cristianos, y más en especial a los católicos,

es afiliarnos como un solo hombre al «partido joánico-paulino» —así eruditamente lo designa en su última carta—, en la firme conciencia de que no existe ya razón alguna para que los creyentes puedan tener distintas opiniones en lo que atañe a los asuntos públicos. Pues, ¿qué sincera y seria diversidad de pareceres puede haber, en torno a estos asuntos, entre quienes admiten y practican unas mismas ideas religiosas? ¿Qué diverso criterio personal pueden tener, acerca de los problemas de la vida civil, quienes están ligados por el vínculo de una hermandad tan entrañable y honda?

—Amigo mío, ¡qué verdad es aquello de que tan malo es pasarse como no llegar! Así es que antes no le cabía a usted en la cabeza que un cristiano pudiera, a título personal, comprometerse en política, y ahora resulta que lo que usted quiere es comprometer en la política —bien entendido, por supuesto, que en la suya, en la que usted propugna— nada menos que a Juan XXIII y a Pablo VI. Si anteriormente fue su imaginación un tormentoso y angustiado mar de escrúpulos ante los graves riesgos del cristiano que actuaba en política, ahora, en cambio, no tiene el mínimo reparo en reducir las enseñanzas pontificias a una ideología particular y a un programa concreto. Es decir, que si primero les quitaba usted a los cristianos toda posibilidad de intervenir en los asuntos de la vida pública, ahora quiere forzarles a moverse en una sola y única dirección. Y todo ello en nombre de la Libertad, confundiendo la doctrina de la Iglesia con ideologías que son ajenas, cuando no bien contrarias, a su más íntimo espíritu, y suponiendo, en fin, en el mejor de los casos, que esa doctrina puede ser objeto de acaparamiento y monopolio por una sola y determinada forma de entender su aplicación a la práctica.

Y lo peor, amigo mío, es que, a pesar de todas las apariencias, hay en el fondo de su tornadiza actitud una innegable constante, sino que de tipo negativo. Lo mismo antes que ahora, se le ha escapado a usted que los cristianos cuando actúan en política, igual que en los demás aspectos de su vida como tales personas, son, cada uno de ellos, responsables de su propia conducta. Parece que usted tuviera del cristiano la idea del Gran Autómata. Porque no acierta a ver que la unidad en los fines espirituales y apostólicos es perfectamente compatible con la más absoluta independencia en materia opinable. Y de ahí, de no haber visto eso, viene todo: primero, el haber fingido extrañas asociaciones donde lo religioso y lo político andarían entremezclados y revueltos en la más lamentable promiscuidad, y luego esa reciente creación —que, eso sí, le parece una verdadera panacea— de un solo y mismo modo de actuar en la intrincada selva de la política, obligatorio para todos los cristianos.

¿Qué tiene que ver todo ello con las enseñanzas pontificias? La doctrina de la Iglesia se limita a establecer las normas generales que hay que respetar y que cumplir; pero no decide en ningún caso la concreta forma de aplicarlas. Y ello no por ninguna causa extraña o retorcida de las que tanto gustan los que tienen el ánimo propicio a las explicaciones tortuosas, sino sencillamente porque la aplicación de toda norma que sea éticamente directiva de la vida civil es cosa que de un modo estricto pertenece a la prudencia y a la personal responsabilidad de los gobernantes y de los gobernados de cada tiempo y país.

Por tanto, nadie está en el derecho de trasvasar, directa o indirectamente, a la Iglesia el

éxito o el fracaso de la gestión pública de quien sea. Y, por lo mismo, todas esas gestiones son perfectamente discutibles, sin que haya la obligación de «consagrarlas» como en un litúrgico homenaje a las intenciones superiores de sus protagonistas efectivos.

Se lo diré aún más claro. Si alguien quiere escudarse con la Iglesia para defender de esta manera su concreta forma de pensar en materia política opinable, habrá que decir de él que, sobre estar privado de la más elemental gallardía humana, pertenece, sin duda, a la avispada especie de los que juntan y confunden cielo y tierra en su propio provecho. Pero en esa misma situación, radicalmente en la misma, está también quien al desaprobar las actuaciones públicas de un cristiano, pretendiera implicar en su censura, ya sea a la Iglesia, ya a cualquiera de las instituciones que ella admite para sus fines espirituales.

Por lo demás, nada puede extrañarme el atractivo que sobre usted ejerce la enseñanza de los últimos papas. Es usted hombre de sensibilidad fina y despierta, sincronizada con la altura de los tiempos. Pero no olvide algo que es de todos los tiempos: la distinción, la clara diferencia, entre el derecho público cristiano y los diversos programas e ideologías que son posibles dentro del respeto a ese derecho y con relación a los cuales todo hombre con suficiente información tiene la facultad y el deber de decidirse, según su propia conciencia.

Usted ha sido siempre, así lo dice, un verdadero amante de la Libertad. Le alabo el gusto. Pero no deje de seguir queriéndola y permita, a su vez, que también la tengan y la quieran los cristianos —todos sin excepción— en lo que Dios mismo abandonó a la discusión entre los hombres.

Un nuevo partido único

En un ensayo, recientemente aparecido, sobre la llamada «teología de la muerte de Dios» se encuentra formulada, tal cual suena, la siguiente pregunta: ¿es de veras posible el diálogo del cristianismo con el mundo? La cuestión, demasiado enfática y solemne, tiene todos los visos del comienzo de un discurso «integrista». Parece que de un momento a otro va a venir el apocalíptico mandato del regreso a las catacumbas como único modo de ser fiel a la concepción cristiana de la vida. Y, sin embargo, contra lo que pudiera parecer, todo resulta ser muy diferente. En realidad, lejos de defender el integrismo, el autor del ensayo, Jourdain Bishop, propugna resueltamente la apertura del cristianismo al mundo y la necesidad, en consecuencia, del diálogo respectivo. ¿Qué sentido tenía entonces la pregunta sobre la posibilidad de este diálogo? La cosa no puede ser más comprensible. Se trataba, pura y simplemente —aunque ello entrañe una formidable confusión—, de ponerle un cierto requisito al diálogo de los cristianos con el mundo. Merece la pena verlo.

Según Bishop, la enseñanza que es menester sacar de la «teología de la muerte de Dios» no es que el mundo actual esté cerrado a la posibilidad de que Dios viva en él, sino que hace falta que la Iglesia, en su estado presente, se sacrifique y muera, para luego renacer bajo la forma de Iglesia «comprometida». Ante esta afirmación, el lector tiene un mínimo derecho a preguntarse: ¿comprometida con qué? Pero la contestación es bien sencilla: naturalmente, con las ideas políticas de Bishop, que son, en lo esencial, las que con evidente abuso del lenguaje suelen denominarse progresistas.

Claro está que el autor del mencionado ensayo no se pronuncia así, de un modo tan abiertamente personal; de suerte que hay que creer que no se da mucha cuenta de que en el fondo hace su autorretrato cuando piensa esbozar el nuevo rostro que en su opinión debe tener la Iglesia. Pero lo cierto es, en definitiva, que son las ideas políticas de Bishop lo que Bishop exige que la Iglesia acepte, y no tan sólo para dialogar con él, lo cual sería una pretensión tal vez modesta, sino para que sea posible nada menos que el «diálogo del cristianismo con el mundo». Y aquí tenemos una primera confusión, que vamos a analizar antes de entrar en lo del «compromiso» de la Iglesia.

Ante todo, ¿qué puede querer decir esa expresión «diálogo del cristianismo con el

mundo»? Porque no parece nada fácil que el cristianismo, así tomado en bloque y de una manera abstracta e impersonal, pueda realmente dialogar con nadie. La actividad del habla o del diálogo es, efectivamente, una función que, al menos hasta ahora, sólo han desempeñado las personas concretas y no las concepciones o doctrinas que éstas puedan tener. En consecuencia, hará falta pensar que el diálogo del cual se trata aquí no es el del cristianismo con el mundo, sino el que con éste han de tener «los cristianos», cada cual con su propio nombre y apellidos. La aclaración resulta necesaria, sobre todo cuando se piensa en el diálogo acerca de las doctrinas, ya que no cabe duda de que se debe ser correcto y caritativo en la defensa de lo que se cree, sin que ello de ningún modo signifique el hacerle traición. Y esto resulta especialmente claro cuando se advierte que la caridad no puede consistir en falsear la verdad de la doctrina o en tratar de encubrirla.

Pero hay todavía otra razón para que aun diciendo «los cristianos» y no anónimamente «el cristianismo», continúe resultando un tanto extraña esa pregunta sobre la posibilidad de dialogar con el mundo. Ilustremos la cuestión con un ejemplo. Supongamos que alguien se hubiese preguntado si es posible que Francia dialogue con Europa. Como da la singular casualidad de que también son europeos los franceses, habría que pensar, para darle algún sentido a la pregunta, que quien la hace tiene alguna reserva sobre la actitud de los franceses respecto de los otros europeos. Y, sin embargo, aun tomando así la cosa, siempre se estaría expuesto a la objeción de que no hay que creer que todos los franceses sean iguales, y hasta sería perfectamente lógico agregar que los más auténticos franceses son los que, sin hacer traición a su país, se sienten solidarios y hermanados con los demás europeos.

Apliquemos todo esto al diálogo de los cristianos con el mundo. La aplicación es fácil cuando se tiene en cuenta que los cristianos —con la sola excepción de los que voluntariamente se separan del «siglo»— no sólo están de hecho en este mundo, sino que deben sentirse, de derecho, integrados en él con absoluta y plena vocación; o sea, con tanta, al menos, como los más auténticos franceses en Europa y, ciertamente, con una vocación tan positiva como la que tiene, en otra forma, quien se haya metido en un convento. Por consiguiente, lo único que puede hacer problemático al diálogo en cuestión es el «complejo de inferioridad» con que estén en el mundo los cristianos (digamos, concretamente, los que se encuentren en esa situación, que no es, por cierto, muy recomendable). Porque no hay, en verdad, razón alguna para que la aventura de vivir el cristianismo tenga que consistir en una actitud de encogimiento ante el mundo y los hombres. Tan cierto es esto como que, a su vez, la mejor forma de seguir siendo víctima del aludido complejo de inferioridad es la de transformarse en un «correveidile» y, permítase la expresión, «corre-ve-y-hace» de todo lo que en el mundo se hace y dice.

Abro *Camino* y leo: «Sed del mundo, pero no sed mundanos». Y me viene la idea de que el complejo de inferioridad que los cristianos puedan tener ante el mundo se debe a no distinguir estas dos cosas. Por una parte, el miedo a ser mundanos puede hacer que quienes siguen en el mundo se sitúen en él de un modo retraído y vergonzante, o como si el asunto, en realidad, ni les fuese ni les viniese. Pero, por otro lado, el miedo a parecer que no se está en el mundo plenamente y con todas las exigencias que ello implica, puede

hacer caer en el extremo de evitar que se noten las diferencias propias del cristiano con el que no lo es.

Ese segundo género de miedo es el que está detrás del progresismo, así como lo que inspira al integrismo es la primera clase de temor. Y es curioso observar que, pese a sus diferencias, los dos recurren a un idéntico «mecanismo defensivo»: comprometer a la Iglesia en su actitud. No luchan a cuerpo limpio, sino enfundados en una armadura de apariencia eclesiástica, que ellos se fabrican con sus manos. Y ambos dicen que defienden a la Iglesia: el integrismo en función de la integridad de la doctrina, y el progresismo en nombre de la eficacia del diálogo con el mundo actual.

En el autor del mencionado ensayo sobre la «teología de la muerte de Dios», la existencia del mecanismo defensivo al que antes me referí se manifiesta, de una manera bien visible, en la pretensión de que la Iglesia, precisamente como tal Iglesia —o sea, de una manera corporativa y global— suscriba una determinada ideología, que es justamente la que dicho autor sostiene. Recuerde el lector la tesis: lo que la Iglesia ha de hacer es, según Bishop, inmolarse a sí propia, para luego renacer bajo la forma de Iglesia «comprometida» (ya sabemos con qué). Ante esta idea se le viene a uno a la cabeza la generosa oferta de la fábula: «Si me sacas del pozo, te perdono la vida». Cierto que aquí se exige previamente una necesaria inmolación, pero tras ella viene un renacimiento, una vida nueva y transformada: la de una Iglesia comprometida con el mundo, aunque, eso sí, hay que entender por «mundo» no precisamente todo el mundo, sino unos concretos y determinados hombres, que por lo visto tienen el monopolio de la clarividencia y la razón. Tal es, en definitiva, el paradero de la «santificación comunitaria» que algunos progresistas nos ofrecen en bien de la Humanidad. Para santificarnos en común bajo la guía de una nueva Iglesia, tendríamos que renunciar a los derechos de la decisión libre y personal, aceptando los dogmas de una revelación suplementaria sobre un tipo de asuntos que Dios dejó, hasta ahora, a la libre discusión entre los hombres. En reparación de ese vacío que antes se había dejado, se nos proponen hoy unos nuevos artículos de fe. Y el derecho a opinar en la política queda sustituido por el deber de atenerse a lo que opinan unos determinados ideólogos, cuyos poderes son, al parecer, muy superiores a los de cualquier otra autoridad.

Hasta ahora, uno venía creyendo ingenuamente que todo eso es lo que se llama «teocracia» (por conferirle a la Iglesia la resolución de los asuntos puramente civiles) y lo que se conoce con el nombre de «totalitarismo» (por imponer a todos los ciudadanos una monolítica unidad de opiniones e ideas). Pero resulta que eso es lo que defienden —y nada menos que para que Dios pueda vivir en el mundo de hoy— los ideólogos de una democracia progresista que se atribuyen la versión exacta de la mentalidad posconciliar. Seguramente, debe ser que la forma de conciliar a los cristianos consiste, para estos mismos ideólogos, en santificarnos en común por el sistema de la obligatoria afiliación a un nuevo «partido único», que es político y eclesiástico a la vez, para que nadie pueda decir con fundamento que se ha quedado algo en el tintero.

¿Se puede ser cristiano y comunista?

Antonio Garrigues, embajador de España es, ante todo, y fundamentalmente, un generoso y cordial hombre de bien. Además de ello, es uno de nuestros más eminentes hombres públicos, no sólo por el prestigio conseguido en diversas misiones oficiales de muy delicado empeño, sino también por su continua y lúcida atención a los más vivos problemas de la sociedad contemporánea universal y española. Buen ejemplo de ello son precisamente sus artículos en esta tercera página de *ABC*.

Como asiduo lector de esos artículos, me gustaría verlos agavillados en un libro, donde quedaría más perceptible la latente unidad del pensamiento que en común los inspira: un pensamiento tan sereno y lógico, que casi siempre convence, incluso cuando se adentra en las más arduas cuestiones.

Pero no es ahora mi propósito el de limitarme a hacer constar mi admiración a Garrigues y mi esencial solidaridad con las ideas que aquí ha ido expresando. Sobre esta base, puede tener también algún sentido —dialogable y civil— que yo exponga mi discrepancia respecto a alguna de las afirmaciones contenidas en un importante artículo del mismo autor. Me refiero, concretamente, al que lleva por título «La reconciliación y la Cruzada», publicado en el *ABC* del día 3 de junio.

Porque es el caso que sólo a medias entiendo lo que el autor de ese artículo sostiene cuando, después de haber reproducido algunas frases de un claro documento conciliar, hace estas deducciones:

> «Por consiguiente, los cristianos podrán ser tradicionalistas, pero no en tanto que cristianos, sino en tanto que tradicionalistas; podrán ser carlistas o, en general, monárquicos, pero en cuanto tales, no como cristianos; podrán ser demócratas, pero no por cristianos, sino por demócratas; podrán ser socialistas, pero como socialistas; podrán ser incluso comunistas en cuanto a la propiedad comunitaria, no privada, de los bienes productivos, aunque no respecto a la filosofía arreligiosa del comunismo, si son verdaderos cristianos. Los cristianos que participan en esos movimientos aportan "su" cristianismo, pero no "el" cristianismo ni la Iglesia, cosas que no se pueden capitalizar con fines políticos».

La idea más fundamental de este largo texto —aunque no todo lo que en él se afirma — resulta perfectamente inteligible, y sería muy difícil expresarla mejor. Indiscutiblemente, el cristianismo y la Iglesia son cosas que no se pueden capitalizar con fines políticos. Pero, en cambio, es dudoso que la claridad de esta tesis gane algo con la distinción que Antonio Garrigues hace entre el cristianismo en general y el propio o particular de cada cristiano. Ante esta distinción yo me pregunto: ¿en qué sentido se puede hablar —y se habla aquí— de ese personal cristianismo?

Mi pregunta se justifica por el hecho de que actualmente, incluso entre los católicos, hay quienes creen estar en el derecho de disminuir o de aumentar el mensaje cristiano, concibiendo, de esta manera, «su» personal cristianismo como el resultado de esa resta o de esa adición. Y también es un hecho, y no poco frecuente, que esas operaciones, digámoslo así, «teológico-matemáticas», sean llevadas a cabo para adaptar y acomodar el cristianismo a la concreta ideología política de las personas que las ejecutan.

Bien sé que Antonio Garrigues es ajeno a esas manipulaciones; y sería abusivo, por mi parte, aprovechar la ambigüedad de unas palabras para hacerle decir lo que no piensa ni siente. Pero es verdad que esas palabras suyas son ambiguas, no en la intención que en él tienen, sino en la que ellas tienen en la actual situación. Así, pues, y sin ánimo alguno de polémica, demos ahora otro paso y preguntémonos: ¿qué es lo que puede aportar a un movimiento político un cristiano precisamente en razón de «su» personal cristianismo y entendiendo este «su» de tal manera que no desvirtúe ni adultere la enseñanza cristiana?

Sólo veo una forma de responder correctamente a esta pregunta: distinguir entre los contenidos ideológicos y la forma o el modo de aplicarlos, diciendo seguidamente que, respecto de lo segundo, lo que un cristiano en cuanto tal podrá aportar es la eficacia de las virtudes morales —sobrenaturales y humanas— que él posea (y claro está que en la medida en que las tenga). Porque es patente que ningún cristiano puede entrar en un movimiento político aceptando la condición de prescindir de esas virtudes morales ni haciendo él mismo abstracción de las exigencias prácticas que implican.

¿Y qué aportaría un cristiano «en cuanto tal» a los contenidos ideológicos de un movimiento político? Lo diré sin rodeos: absoluta y sencillamente nada. Porque una de dos: o en la doctrina de ese movimiento no existe nada que atente contra el dogma o la moral del cristianismo, y entonces tampoco tendrá el cristiano, por el hecho de serlo, que sustraerle ni añadirle nada, o hay en esa doctrina algún elemento anticristiano, en cuyo caso no le será lícito a ningún cristiano participar en ese movimiento mientras en él se dé ese coeficiente.

Viene ello a propósito de otra de las afirmaciones que Antonio Garrigues hace: la de que los cristianos «podrán ser incluso comunistas en cuanto a la propiedad comunitaria, no privada, de los bienes productivos, no respecto a la filosofía arreligiosa del comunismo».

Vayamos por partes. Ante todo, ¿de qué comunismo se trata? Porque, sin duda alguna, es un comunismo el propuesto por Karl Marx, cuya filosofía no se define, por cierto, como exclusivamente arreligiosa, sino como antirreligiosa y no sólo accidentalmente, sino

de un modo esencial: ni más ni menos que porque dice su autor que la negación de Dios es necesaria para que el hombre se afirme como hombre, dejando de enajenarse o alienarse en la adoración de Aquél.

Pero queda todavía la otra parte: ¿puede admitir un cristiano la negación de la propiedad privada de todos los bienes productivos? Naturalmente, lo que así se interroga es si los cristianos pueden admitir la propiedad comunitaria o pública como la única y sola forma de propiedad para esa clase de bienes. Y desde luego no se responde a esta cuestión por el socorrido expediente de aludir a las tan traídas y llevadas «comunidades de cristianos primitivos», porque estas comunidades no forzaban a nadie a entrar en ellas, ni la Iglesia las inducía a negar el derecho de la propiedad privada de los bienes de producción.

Sobre este asunto no me veo en el caso de tener que arriesgar mis propias opiniones personales. La Iglesia se ha pronunciado sobre el tema. Y lo que la Iglesia dice a este respecto es que la propiedad privada de los bienes de producción constituye el objeto de un derecho, no incondicionado o absoluto, pero sí ciertamente natural. ¿Es que acaso la Iglesia se mete donde no debe, injiriéndose en un asunto meramente político? No seré yo quien lo diga. Y a esto puedo añadir que ni ese asunto es meramente político, sino de derecho natural (aunque no sea de derecho natural la concreta manera en que la propiedad esté distribuida), ni tampoco la Iglesia se restringe a los valores sobrenaturales, sino que es, además, custodia de los derechos naturales de los hombres (por la misma razón por la que la gracia, que perfecciona a la naturaleza, supone a ésta y la implica).

Dada, por otra parte, la positiva sensibilidad de nuestro tiempo a las instancias de la libertad, me parece oportuno reproducir aquí las siguientes palabras de Juan XXIII: «La historia y la experiencia atestiguan que, en los regímenes que no reconocen el derecho de propiedad privada, incluso de los bienes productivos, son oprimidas y sofocadas las expresiones fundamentales de la libertad» (Encíclica *Mater et Magistra*, n. 109.)

Tal vez haya, no obstante, quien me diga que aquí no se tiene en cuenta el llamado «socialismo liberal». A esto respondo que quiero ocuparme de él especialmente. Pero ya este artículo es muy largo. Dejemos, pues, ese tema para otra ocasión, todo lo próxima que resulte posible.

En torno al socialismo liberal

La victoria del socialismo en las últimas elecciones portuguesas fue clamorosamente presentada, y también acogida, como «el triunfo de la moderación». Es, hasta cierto punto, comprensible. Dadas las circunstancias del vecino país, todo lo que representase la derrota del comunismo tenía que parecer —por fuerza— moderado. Los socialistas se encontraron hechas las ventajas del «centro». Se las pusieron tan fáciles como a Fernando VII las carambolas. Y tal vez por esto los líderes del socialismo portugués no tuvieron ningún escrúpulo en admitir una confrontación electoral de la que quedaban excluidas todas las opiniones que podrían haber sido un grave obstáculo para ellos y para los comunistas.

Cuando hace ya un par de meses prometí, en este mismo diario, exponer mis ideas sobre el socialismo liberal, no entraba en mi intención el tratar de los hechos a los que ahora acabo de referirme. Pero tanto se ha hablado, y sigue hablándose, del «pedagógico ejemplo portugués» que me han salido, casi sin darme cuenta, las anteriores consideraciones sobre el caso. Para cerrarlas, añadiré solamente que ningún socialista de los demás países europeos dijo ni una palabra contra la arbitrariedad del planteamiento de aquellas elecciones portuguesas; de modo que las protestas que después sí que han hecho —las dirigidas contra la flagrante burla al resultado de esas célebres elecciones— pueden muy bien explicarse por virtud de un compañerismo socialista, más que en nombre, realmente, de un acendrado y fiel liberalismo.

Pero dejemos los hechos y vayamos a las ideas. ¿Qué es en teoría el socialismo liberal?

Para responder a esta pregunta cabe seguir dos métodos. El primero consiste en «figurarse» lo que tiene que ser el movimiento en cuestión. De este modo se llega muy fácilmente a concluir que se trata, sin duda, de un socialismo atemperado o moderado, puesto que lo llaman liberal (poco importa que cada cual interprete después ese liberalismo como mejor le parezca).

Siguiendo, por el contrario, el otro método —que consiste, naturalmente, en informarse de lo que piensan sobre el socialismo liberal sus teóricos más representativos — se llega a unas conclusiones menos vagas y simples. Por lo pronto, nos enteramos de

que el socialismo liberal (también denominado democrático) es una técnica y no una ideología. Esto sorprenderá seguramente a quienes suelen ver la tecnocracia como el aséptico embozo del nuevo capitalismo. La realidad, sin embargo, es que a su vez el nuevo socialismo se concibe a sí propio como una técnica: la mejor, a su parecer, para organizar la sociedad en la actual situación.

Así, indudablemente, lo definen sus más autorizados portavoces. Por ejemplo (y es un muestrario muy corto de una nómina bastante más dilatada), los alemanes W. Eichler, A. Arndt. H. D. Ortlieb y L. Preller, o los ingleses R. Jenkins y C. A. R. Crosland. Pero quien ha acertado a expresarlo mejor es el neosocialista francés A. Philip. El socialismo liberal es, según él, solamente «una técnica para realizar, "hic et nunc", valores democráticos constantes».

La mayoría de los socialistas liberales se han alejado de las ideas de Karl Marx. Ello no obstante, también hay que reconocer que ya éste excluía el socialismo ideológico, por considerarlo como utópico, intentando cambiarlo por un sedicente socialismo científico. En consecuencia, es menester decir que, al menos en este punto, no es realmente tan nuevo el llamado neosocialismo democrático. Mas, ¿qué significa entonces el uso del adjetivo «liberal», articulado con el sustantivo «socialismo»? ¿Se trata, efectivamente, de una manera técnica de hablar?

No cabe duda de que así lo piensan los teóricos de la mentalidad neosocialista. En muy repetidas ocasiones, y de un modo especial en el escrito «La encíclica *Mater et Magistra* y el socialismo democrático», sostienen expresamente que los valores de la convivencia —tales como la libertad, la justicia y la tolerancia— no poseen, de suyo, ningún determinado contenido. Afirman que la moral es un asunto que atañe exclusivamente a la libertad individual (ni más ni menos que lo que ya decía de la religión el conocido lema protestante: «Religion, Privatsache»), negando, por consiguiente, que pueda haber normas objetivas, de alcance y sentido ético, para la vida civil. Y aseguran, en fin, que ésta debe atenerse a los dictados de la mayoría como una técnica para suministrar un contenido a los valores de la convivencia. O sea, que puesto que la moral es incapaz de concretar realmente esos valores, hace falta una técnica que en esta función la supla, y esa técnica es cabalmente el sistema liberal de los partidos y de las elecciones.

¿Qué más puede pedirse? ¿No es eso lo que sostiene el ortodoxo y puro liberalismo? Naturalmente, hay que decir que sí. Pero, en cambio, no hay más remedio que negar que la concepción cristiana de la vida pueda admitir la tesis de la completa indeterminación, o falta de contenido, de los valores morales de la convivencia. No es que niegue ni ignore la posibilidad de realizarlos con técnicas diferentes y según criterios prudenciales ceñidos a las diversas circunstancias de tiempo, lugar, etc., sino que, a la vez que afirma todo esto, reconoce también en aquellos valores un permanente núcleo esencial del que irradia una serie de derechos y deberes «naturales» que no son materia de opinión. En ello estriba la causa fundamental de la disconformidad del cristianismo con el puro liberalismo, como también con el socialismo liberal, en tanto que éste excluye la validez de esos concretos derechos y deberes, quedándose, por lo tanto, en la actitud del positivismo jurídico.

Claro que el socialismo liberal no es liberal solamente, sino también, y por supuesto, socialista. Ello quiere decir que concibe a la sociedad, no a las personas humanas individuales, como lo primordial y sustantivo. De ahí que entienda al Estado como «el primer agente» y «el primer responsable» de la vida social. Y de esta forma la iniciativa privada, reducida siempre a los sectores que oficialmente se consideren «no estratégicos», deberá ser concebida como esencialmente posterior a la gestión estatal. Todo lo cual, para decirlo de una vez, es precisamente la inversión del principio cristiano de la función subsidiaria del Estado.

Sería injusto pasar por alto el innegable esfuerzo realizado por los teóricos de la democracia socialista en favor de la libertad individual. Pero hay que tener en cuenta que este esfuerzo se mueve siempre en los límites que esencialmente le marca la concepción del Estado como el primer titular de la vida civil. Tal concepción es la base de todas las teorías socialistas, su común denominador, sea cualquiera el numerador diferencial con que cada una lo matice.

Un ejemplo claro y elocuente lo constituye la tesis de que la promoción de la cultura es de exclusiva competencia del Estado o, cuando menos, algo radicalmente dirigido por él. Contra esto se ha levantado el neosocialista E. Heymann, pero su voz sigue clamando en el desierto. Ya en el pasado siglo el filósofo inglés J. Stuart Mill, que mostró alguna simpatía hacia el socialismo, advirtió el grave riesgo que significa para la libertad el monopolio (o, en su caso, el dirigismo) estatal de la educación. Pero ni entonces ni ahora parece que los socialistas quieran darse por enterados de ese riesgo.

Ahora bien, ¿no estaría quizá la solución en suprimirle al socialismo liberal su positivismo jurídico y su latente o explícito estatismo? Ante esta pregunta, que ya he visto formulada alguna vez, me viene inevitablemente a la memoria la famosa receta de las «sopas de piedra». Nada más fácil que ponerla en práctica. Además de unas cuantas piedras bien lavadas, se echan en una olla otros ingredientes más idóneos y de mayor sustancia gastronómica. Una vez hecho el conveniente hervido, se retiran las piedras y se sirve todo lo demás.

Por último, ni el socialismo liberal ni ningún otro socialismo pueden en nuestros días presentarse como los únicos movimientos que postulan la justicia social en su oficio de norma y condición de la efectiva paz entre los hombres. Nadie que tenga un mínimo de cabeza y de corazón se cuenta hoy entre los partidarios de la idea «absolutista» de la propiedad privada. La superación de este concepto es actualmente un bien común doctrinal, y resultaría un anacronismo que los socialistas quisieran alzarse ahora con el monopolio de este bien.

Índice de trabajos y artículos

I. FILOSOFÍA DE LA CONDICIÓN HUMANA

1. *El problema ontológico del hombre como criatura*. Conferencia pronunciada el día 12 de octubre de 1974 en el ciclo «Esaltazione dell'uomo e saggezza cristiana», organizado en el Centro Romano di Incontri Sacerdotali, en Roma. Publicado en *Istmo*, n. 101, noviembre-diciembre 1975, pp. 5-22.
2. *La síntesis humana de naturaleza y libertad*. Conferencia pronunciada el día 21 de agosto de 1959 en el «Curso de Problemas Contemporáneos», organizado por el Ateneo de Madrid en la Universidad Internacional «Menéndez Pelayo», en Santander. Publicado por la Editorial Ateneo, Madrid, 1961 (Colección «O crece o muere», n. 160).
3. *El ser y el deber*. Publicado en *Veritas et Sapientia*, obra colectiva editada con motivo del séptimo centenario del fallecimiento de santo Tomás de Aquino. Eunsa, Pamplona, 1975, pp. 63-94.
4. *El hombre es algo más que un animal*. Publicado en *La Actualidad Española*, n. 879, 7 noviembre 1968.
5. *La dignidad de la persona humana*. Publicado en *Atlántida*, volumen IV, n. 24, noviembre-diciembre 1966, pp. 573 -577.

II. INDIVIDUO, SOCIEDAD, ESTADO

1. *El bien común*. Publicado en la *Gran Enciclopedia Rialp*, tomo 4, Rialp, Madrid, 1971, pp. 225-230.
2. *Los derechos del hombre y la dignidad de la persona humana*. Publicado en *La Actualidad Española*, n. 880, 14 de noviembre 1968, pp. 7-8.
3. *Doctrina social cristiana*. Publicado en la *Gran Enciclopedia Rialp*, tomo 8, excepto el epígrafe f), Rialp, Madrid, 1972, pp. 41-45.
4. *La función subsidiaria del Estado*. Discurso leído el día 26 de octubre de 1963 en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Publicado por Magisterio Español,

Madrid, 1963.

5. *La iniciativa pública y privada en el sector educativo*. Conferencia pronunciada en el Seminario Internacional de Educación, en octubre de 1973, Madrid. Publicada en el libro colectivo *La educación en la encrucijada*, Santillana, Madrid, 1976, pp. 61-73.

6. *La libertad y el ser de la mujer*. Conferencia pronunciada el 6 de febrero de 1975 en la Fundación General Mediterránea, Madrid. Publicada en el libro colectivo *Mujer y entorno social*, Fundación General Mediterránea, Madrid, 1976, pp. 103-130.

7. *Técnica y humanismo*. Publicado en *La Actualidad Española*, n. 888, 9 enero 1969, pp. 5-6.

8. *La libertad en la sociedad tecnificada*. Publicado en *La Actualidad Española*, n. 889, 16 enero 1969, pp. 5-6.

9. *¿Quiénes forman parte de la masa?* Publicado en *La Actualidad Española*, n. 884, 12 diciembre 1968, p. 7.

III. LOS CRISTIANOS EN LA VIDA CIVIL

1. *La cuestión social en las ideologías contemporáneas*. Publicado en *Nuestro Tiempo*, n. 93, marzo 1962, pp. 3-12.

2. *Utopía y realidad. Un socialismo en la cumbre*. Publicado en *ABC*, 10 febrero 1963.

3. *La virtud de la pobreza*. Publicado en *Palabra*, nn. 72-73, agosto-septiembre 1971, pp. 12-14.

4. *«Católicos oficiales» y «teólogos de ocasión»*. Publicado en *La Actualidad Española*, n. 878, 31 octubre 1968, p. 17.

5. *Anuncios de ayer y de hoy*. Publicado en *ABC*, 10 junio 1966.

6. *Imaginación y política*. Publicado en *ABC*, 5 mayo 1966, bajo el título «La imaginación y la política».

7. *Los cristianos, mi amigo y la política*. Publicado en *ABC*, 23 enero 1964.

8. *Un nuevo partido único*. Publicado en *La Actualidad Española*, n. 881, 21 noviembre 1968, pp. 7-8.

9. *¿Se puede ser cristiano y comunista?* Publicado en *ABC*, 3 julio 1975, bajo el título «En torno a un artículo de Antonio Garrigues».

10. *En torno al socialismo liberal*. Publicado en *ABC*, 28 septiembre 1975, bajo el título «El socialismo liberal».

Universidad y sociedad
(1976)

Prólogo

Este libro contiene esencialmente un sistema de ideas sobre la responsabilidad universitaria de la iniciativa privada; y ha sido escrito con la pretensión de ser muy claro, porque aspira a llegar a un gran número de lectores.

Su mismo título, Universidad y sociedad*, responde a la convicción de que el servicio a los fines del quehacer universitario debe comprometer al cuerpo social entero, quiero decir, a todos sus miembros responsables, no sólo a los que desempeñan las funciones —imprescindibles, pero no suficientes ni absolutas— de la gestión estatal del bien común.*

Lejos de cualquier postura exclusivista, trato de ofrecer en estas páginas una visión integradora y armónica de los factores que han de prestar su apoyo a la vida universitaria para que ésta consiga su máxima libertad y su más plena responsabilidad. Claro que al tratar de este objetivo, también hay que contar con la aportación del Estado. Pero lo primordial y sustantivo es que la Universidad sea concebida como un menester «social» en la más ancha acepción. De esta manera, la responsabilidad universitaria de la iniciativa privada se nos va a aparecer como «naturalmente anterior» a la responsabilidad universitaria de los gobernantes. Es la lógica consecuencia del principio de que el Estado existe para la sociedad, y ésta, a su vez, para las personas que la integran.

Si se quiere negar ese principio, hay que admitir la interpretación totalitaria del cometido propio del Estado. Y ello, a su vez, obligaría a tomar la sociedad como una masa gregaria de personas irresponsables: algo que realmente es ofensivo para todos los ciudadanos que de veras pretendan asumir los naturales derechos y obligaciones de una madurez psíquica y ética.

Uno de los síntomas más claros de que en efecto existe esa madurez lo constituye precisamente la conciencia de la responsabilidad universitaria de la iniciativa privada. Y, por el contrario, cuando esta conciencia falta, se comprende muy bien que los gobernantes sientan la tentación de ver la Universidad como uno de los monopolios estatales. Claro que entonces se hace también muy comprensible que se den igualmente otras injerencias del Estado en asuntos que no le tienen por su más

natural protagonista.

He tomado por base de este libro cuatro conferencias pronunciadas a lo largo de varios cursos. Los textos originales los he retocado ampliamente, procurando, no obstante, conservar el estilo directo de la palabra hablada. Algunos temas, que sólo aparecían aludidos en la primera versión, son ahora objeto de más especial examen.

Sobre todo, me he extendido también en algunos puntos que corresponden a observaciones formuladas en los coloquios siguientes a las conferencias. Al hacerlo constar, no pretendo, en modo alguno, diluir mi personal responsabilidad en las ideas que ahora doy a la estampa, sino tan sólo manifestar mi gratitud por la ocasión, que reiteradamente se me dio, de contrastar y perfilar mi pensamiento con los de unos interlocutores tan distintos como resueltamente interesados en este importante tema. Su preocupación por las cuestiones que en las presentes páginas se abordan ha sido aleccionadora y ejemplar para mí, especialmente por la atención prestada a los problemas de índole doctrinal (sin perder de vista, por supuesto, los de carácter práctico, aunque siempre en función de las ideas directrices y de más largo alcance).

En todas las ocasiones he procurado mantener alerta la conciencia del grave daño que podría venir de cualquier género de triunfalismo o conformismo. Cierto que las dificultades económicas y, en general, cuantas lleva consigo la promoción y el mantenimiento del quehacer universitario, no permiten dormirse en los laureles, ni vivir únicamente de ilusiones. En aventuras tan arriesgadas como ésta, el entusiasmo tiene la obligación de ser realista. Pero el realismo, a su vez, exige unos sacrificios que se pueden quedar en un mero gesto de excepción cuando no se tiene clara la doctrina. El puro y simple entusiasmo es cosa bastante frágil si hay que ponerlo a prueba con un compromiso duradero y no tan sólo en una aislada ocasión.

Por todo ello, no es de extrañar que en este libro el problema de la responsabilidad universitaria de la iniciativa privada se vea frecuentemente entrecruzado por diversas cuestiones doctrinales de más hondo sentido y de más dilatada envergadura. Pero esto es cosa que ya irá advirtiendo el discreto lector, conforme se le vaya presentando. Por ahora, no voy a adelantarle más ideas.

Me interesa, no obstante, subrayar que, en la medida en que los temas doctrinales de mayor importancia y amplitud están realmente en el fondo del asunto que va a ocuparnos, éste recibe de ellos todo su sentido e interés. Porque, en definitiva, tanto la clara conciencia, como el objetivo compromiso de la responsabilidad universitaria de la iniciativa privada, son cosas que no pueden separarse de las ideas que tengamos sobre los intereses esenciales de nuestra conducta como hombres y como miembros de la sociedad.

I. Universidad y libertad

LA PRÁCTICA Y LA TEORÍA EN LA LIBRE AYUDA A LA UNIVERSIDAD

Sería una ligereza imperdonable que alguien tuviera la pretensión de descubrir el sentido de la Universidad a quienes ya la ayudan libremente y demuestran con hechos su efectivo interés por los fines de esta institución. Pero ahora se trata de *repensar* estos fines: o sea, de someterlos a un análisis que, en primer lugar, nos suministre una *conciencia más explícita* de ellos y después, como lógico y consecuente resultado, un *nuevo impulso* para seguir llevándolos a la práctica y mejorar la forma de conseguirlos.

La convicción inicial en la que se inspiran todas las reflexiones que aquí vamos a hacer es que la *libre ayuda a la Universidad no debe ser planteada como una simple generosidad sentimental,* por estimable que ésta pudiera ser y aun admitiendo —porque es evidente— su espontánea nobleza.

Todos los sentimientos, incluso los de mejor cuño y calidad, son naturalmente ocasionales, de modo que están expuestos, aun en los casos más privilegiados, a incesantes oscilaciones y vaivenes. Sobre ellos no puede levantarse ningún empeño serio y duradero.

Pero no es esto lo que más importa cuando se trata de hacer unas reflexiones sobre el sentido de la libre ayuda a la Universidad. Hay todavía otra razón —más positiva y honda— para justificar la conveniencia de abordar los análisis que aquí se van a exponer. Y esa razón consiste en que *el servicio que queremos prestar debe ser tan responsable como libre, lo cual supone una conciencia lúcida de los motivos por los que estamos dispuestos a actuar* y en función de los cuales también queremos que otras personas cooperen, con igual responsabilidad y libertad, en esa misma tarea.

No cabe duda de que en un modo global sabemos perfectamente cuáles son las razones de nuestra libre ayuda a la institución universitaria. Sin la menor jactancia, bien podemos decir que «nos las sabemos de memoria». Pero justo por ello mismo es oportuno, y quizá necesario, que al menos de cuando en cuando, nos esforcemos por actualizarlas nuevamente. Sólo así lograremos impedir que lleguen a convertirse, por la fuerza de una costumbre hecha rutina, en esquemas vacíos, con muy poca o ninguna

capacidad real de sugestión. Porque es muy cierto que hasta las razones más claras y poderosas están expuestas, cuando ya resultan «consabidas», a mineralizarse en nuestro ánimo, aislándose, por lo mismo, de los contextos vitales de los que surgieron y a los que, a su vez, están llamadas a servir.

Todo ello explica la conveniencia de tomar la situación real de nuestra época como un concreto punto de partida para llegar a hacernos cargo, plenamente, de las razones que queremos esclarecer.

LA MENTALIDAD COLECTIVISTA

Con ese fin, vamos a tomar tierra en un contexto muy significativo en la hora presente. Es un contexto que ciertamente desborda todas las restricciones localistas, porque, hoy por hoy, afecta al mundo entero. Para expresarlo con la mayor claridad y brevedad, digamos que se trata, en fin de cuentas, del innegable fenómeno del «colectivismo».

El hecho es bien conocido. Ello no obstante, resulta preciso hacer, ya desde ahora, una fundamental aclaración, y es ésta: *el colectivismo no estriba propiamente en la conciencia del valor social de nuestros actos, sino en la pérdida de su sentido personal.* Por consiguiente, y sobre la base de la distinción que acabamos de hacer, el hecho de que se trata puede también describirse en la forma que sigue: *estamos asistiendo en nuestros días a la general inhibición de cuantos se podrían oponer a un creciente colectivismo que, en definitiva, tiende al anonimato, es decir, a la negación, o a la adulteración, del intransferible y personal sentido de la responsabilidad humana individual.*

Ya un pensador español que no estaba expresamente vinculado, en todas las ocasiones, a los planteamientos morales del cristianismo —José Ortega y Gasset— acertó en su momento a percibir, con entera clarividencia, lo esencial de este hecho. Pues bien, para ese mismo pensador el gran problema con el que ante todo iba a tener que habérselas el hombre contemporáneo era el de mantener las calidades y los valores propios de la persona, en medio —y tal es, sin duda, la actual situación— de una gigantesca ola de colectivismo, que tiende a la masificación más absoluta.

La realidad, lejos de desmentir este pronóstico, lo ha confirmado de una manera indudable. Y, desde luego, hace falta una increíble insensibilidad, o una extraña ceguera voluntaria, para encogerse de hombros ante él.

Analicemos la situación. Por supuesto, es verdad que el colectivismo se presenta de muy distintos modos y maneras, con perfiles muy varios en las diversas áreas políticas. Y no cabe ignorar tampoco que en algunas de ellas aparece velado por un cierto liberalismo, sobre cuya sinceridad y congruencia no hay por qué entrar ahora en discusión. Pero lo que aquí nos interesa no son las diversas formas de la mentalidad colectivista —más o menos «discretas» en determinadas ocasiones—, sino el estilo común a todas ellas, su inspiración central y fundamental.

A este respecto, lo primero que importa hacer es tomar nota de que ese estilo o

inspiración fundamental de la mentalidad colectivista se nos presenta hoy, más que nunca, como si fuese una realidad inevitable, o, dicho con otros términos, como si fuese algo ante lo cual solamente nos queda la actitud de saber que se nos impone, porque el curso de la historia tiende a ello de un modo irreversible.

Naturalmente, la tesis de que el colectivismo es, históricamente hablando, inevitable, tiene, de hecho, unos portavoces activos que han sabido gestarla y propagarla con indiscutible habilidad. En general, ninguna ideología se propaga —ni tan siquiera llega a aparecer— sin unos hombres que la pregonen y fomenten; pero igualmente hay que decir también que quizá *el máximo acierto de los promotores de la mentalidad colectivista ha consistido, y sigue consistiendo, en hacer creer que sus ideas se contagian y extienden de un modo enteramente irresistible,* por virtud de un necesario mecanismo, es decir, merced a una «tendencia natural» del efectivo curso de la historia.

Nadie podrá extrañarse de esta forma de describir lo que de un modo habitual se piensa sobre el progreso del colectivismo. Sería muy difícil dar con alguien que no hubiese oído hablar de esta manera. La propaganda del colectivismo tiene un cómplice, sumamente eficaz, en la creencia —muy generalizada— de que la historia se mueve por un poder impersonal o anónimo que determina el curso inexorable de los hechos. Y todo ello, en suma, hace posible que la mentalidad colectivista sea tomada como algo necesario, ante lo cual se hace inútil toda pretensión de rebeldía.

La facilidad con que se acepta esta interpretación determinística es un signo evidente de pereza mental. Se trata, en resolución, de una forma de abulia que acaba en la negación de todo tipo de responsabilidades personales. *Frente a ello se impone, por tanto, la apelación a la energía de la voluntad, y al poder del carácter, de los hombres resueltamente decididos a no dejarse llevar por la fuerza de la corriente que otros hombres han provocado.*

Aquí nos salen al encuentro unas palabras que Bergson, el gran filósofo francés, escribió hacia el final de su célebre obra *Las dos fuentes de la moral y de la religión:* «No creemos en la fatalidad de la historia. No existe ningún obstáculo que unas voluntades decididas no puedan superar, si se lo proponen a tiempo».

Aun sin la pretensión de entrar de lleno en la filosofía de la historia, el asunto que nos ocupa —la creciente influencia de la mentalidad colectivista en el hombre de nuestro tiempo— nos ha llevado, como de la mano, ante el determinismo o fatalismo, por ser éste uno de los rasgos que más pronto saltan a la vista en el examen de la actual sociedad. Pero hay todavía otro fenómeno al que tal vez no se presta la conveniente atención. Este fenómeno, más sutil, indudablemente, que el de la entrega a la actitud fatalista, puede ser descrito como sigue: *lo que empieza por presentarse únicamente como un mero «hecho dado» —es decir, en calidad tan sólo de algo cuya existencia no puede ser discutida— se convierte después, y como por arte de magia, en un «derecho».* Semejante transmutación tiene lugar en una forma prácticamente imperceptible; pero, una vez que ya se ha producido, da lugar a una especie de mística —o, mejor, seudomística— de innegable eficacia.

A fuerza de repetir que el colectivismo va a imponerse porque la historia

irremediablemente tiende a él, se llega a la conclusión de que es un deber el tratar de apoyarlo y secundarlo, haciendo, por consiguiente, cuanto sea posible y oportuno para vencer todas las resistencias que le opone la «vieja» ideología individualista. Y de este modo es como viene a surgir la seudomística del colectivismo, en función de la cual, y por poner un ejemplo, hay en el gremio de los «intelectuales» algunos exaltados ciudadanos que dejan de dedicarse a la modesta y cotidiana búsqueda de la verdad, para darse al grandilocuente patetismo de la revolución. Y hasta sucede que hay algunas personas —nada se descubre al expresarlo— que, teniendo un alto ministerio, se dedican a hacer la seudomística de la revolución colectivista, traspasándole a ésta los derechos de los valores sobrenaturales.

Observemos, aunque sea de paso únicamente, que la justicia social no gana nada, ni en los hechos externos, ni en la profundidad de la intención, con esta especie de «diletantismo». Y a la inversa: tampoco se consigue ningún fruto para la vida sobrenatural cuando a ésta se la confunde —adulterándola en su propia raíz— con un mero diletantismo sociopolítico o con una pura y simple demagogia.

El perfil natural y el peso humano de la justicia social deben ser respetados en su propio carácter, sin tratar de tomarlos por lo que no son ni pueden ser de una manera objetiva. De ahí que cuando se llega a confundirlos con los valores y las realidades de la vida sobrenatural de nuestro espíritu, lo único que efectivamente se consigue es la adulteración de lo uno y lo otro.

Pero volvamos directamente a nuestro tema. Para centrarnos bien en la cuestión, tal vez nos pueda ser útil el relato de una curiosa anécdota que se me ha grabado en la memoria.

Hace bastante años, varios profesores españoles tuvimos en Madrid una movida y larga discusión, por lo demás muy grata, con un colega norteamericano que parecía sentir una grave preocupación por los problemas de Europa, sin excluir los de España. En el curso de la conversación hubo un momento en el que alguien, de una manera explícita, sacó a relucir el tema de la justicia social, al que ya se habían hecho anteriormente algunas incidentales alusiones. A los pocos instantes, el profesor norteamericano comenzó a dar muestras de impaciencia y de algún malestar y, finalmente, como quien no puede dominarse, interrumpió nuestras divagaciones con el siguiente exabrupto (creo recordarlo con entera fidelidad):

> «Permítanme que les diga que no logro saber qué es lo que ocurre en Europa, puesto que aquí siempre se acaba hablando de la justicia social, aunque se empiece por discutir otra cuestión. No se ofendan por lo que vaya decirles con toda la sinceridad de un buen amigo. Me parece que ustedes sufren una verdadera obsesión. ¿Por qué no se les ocurre pensar más en la eficacia de la iniciativa privada, y se deciden a emplearla a fondo, en vez de perder el tiempo en la esperanza —como si fuesen unos menores de edad— de que sea el Estado y, por supuesto, en nombre de la justicia, quien les resuelva a ustedes los problemas?»

Por más que hicimos para convencerle —con todos los testimonios y argumentos— de que nosotros no estábamos en el caso que tanto le molestaba, la realidad es que lo único que sacamos de nuestro implacable amigo fue darnos perfecta cuenta de que, a su modo personal de ver, las apelaciones europeas a las exigencias de la justicia social eran tan sólo un recurso melodramático con el que disculpan su pereza quienes no están dispuestos a ejercer todas las virtualidades que posee la iniciativa privada.

Pues bien, para decir ahora toda la verdad de lo que pienso tras el notable episodio, debo de confesarles que, a la larga, y después de haberle dado muchas vueltas, me ha resultado, ¿por qué no habría de admitirlo?, pedagógica la evidente exageración del norteamericano. Me explicaré, pues no quisiera ser mal entendido.

En sí misma o, lo que es igual, de una manera objetiva, la justicia social no incluye, y ciertamente tampoco puede incluir, entre sus rasgos, el vicio de la pereza. Ello es tan cierto, que ni siquiera cabe discutirlo con una mínima dosis de seriedad.

Pero también es cierto que con bastante frecuencia se recurre a la justicia social desde una actitud esencialmente pasiva, instalado en la cual el ciudadano se limita a esperar que los benéficos obsequios estatales lleguen felizmente a su poder, como un maná caído de los cielos.

Esa actitud pasiva, que al cabo lo espera todo del Estado o de los gobernantes, se encuadra perfectamente en la mentalidad colectivista, por más que no apele a ella en todas las ocasiones de una manera explícita y directa. Digámoslo con toda claridad: *pretender que el Estado sea el único promotor, o el más esencial gestor, de los medios precisos para poder dar satisfacción a los intereses generales, equivale a admitir que la iniciativa privada carece de los derechos y deberes que una efectiva responsabilidad social lleva consigo.*

Claro está que para pensar de esa manera no es imprescindible darse cuenta de que semejante mentalidad responde perfectamente, en su más esencial inspiración, a la que lleva el nombre de colectivismo. Por eso, aunque no se llamen colectivistas, ni nada que de algún modo lo parezca, se comportan, sin embargo, como tales todos los que en la práctica se inhiben de la responsabilidad social que les compete, o sea, los que la transfieren, como una carga demasiado onerosa para ellos, a las atribuciones propias del Estado.

Lógicamente, esta voluntaria dejación de la responsabilidad social de la iniciativa privada, trasladándola a las funciones estatales, no se puede dar en los países donde el colectivismo ya se ha impuesto. Pero, a su vez, ello mismo debe hacernos entender muy claramente que, en los países que no tienen ese régimen, *la voluntaria omisión de los derechos y los deberes de la iniciativa privada constituye la mejor forma de ir efectivamente preparando la implantación del totalitarismo.*

Suele decirse —hasta el punto de haber llegado a ser, sin duda alguna, lo que se llama un tópico— que la ideología colectivista atenta contra la libertad de la persona en su misma raíz. En realidad, esto es más cierto en el fondo que en la simple apariencia, de tal suerte, por tanto, que conforme se analiza, resulta más objetivo y comprobable. Sin embargo, para entenderlo de veras y en toda su exactitud, hace falta partir, precisamente,

de una noción completa y rigurosa de lo que la libertad es y significa en la vida del hombre. De lo contrario, puede muy bien ocurrir que no se perciba claramente el valor y el sentido de la iniciativa privada, y tanto más cuanto que, sin darse cuenta, de ordinario, el hombre de nuestro tiempo se halla bajo el influjo de la mentalidad colectivista en una forma ambiental o, como quien dice, atmosférica, incurriendo, de hecho, en una verdadera idolatría del poder del Estado.

DOS DIMENSIONES DE LA LIBERTAD

Todo ello nos invita, por tanto, a perfilar el concepto de la iniciativa privada, pues se trata de una noción que, aunque sin duda es una parte integrante del haber intelectual de cualquier hombre culto, con no poca frecuencia es, sin embargo, teñido de un modo rudimentario y en una forma demasiado vaga o imprecisa. En sustancia, viene a ocurrirle lo mismo que a la idea de la libertad, de la que es un aspecto o dimensión.

¿Quién no cree saber bien lo que es la libertad? Pero, ¿es verdad que hemos reflexionado seriamente sobre su alcance y sentido?

Creo que a todos nos interesa esta cuestión, íntimamente unida con la idea de la «dignidad de la persona humana», a la que ciertamente ha de tomarse por uno de los valores humanísticos de más hondo calado a la vez natural y sobrenatural.

Así, pues, no desaprovechemos la ocasión y preguntémonos en serio estas dos cosas: ¿qué es, en último término, la libertad? y ¿cómo se la debe definir para poder enlazarla con la idea de la responsabilidad? Todo ello sobre la base, claro está, de que la segunda cuestión no sea entendida como algo que meramente se limita a yuxtaponerse a la primera, en calidad de un añadido innecesario.

En efecto, aun sin haber meditado sobre el tema desde un punto de vista filosófico, sabemos que es un puro y simple infantilismo la afirmación de la libertad propia del hombre cuando en la práctica no se quiere asumir sinceramente toda la responsabilidad que aquélla implica, del mismo modo, también, en que sería igualmente inadmisible la afirmación de una responsabilidad no acompañada de una auténtica y efectiva libertad. Veámoslo más de cerca.

La libertad que se da en el ser humano tiene dos dimensiones mutuamente complementarias, es decir, dos aspectos, ninguno de los cuales basta por sí solo para poder definirla de una manera completa. Y, por el contrario, debidamente unidos entre sí, ambos aspectos nos proporcionan íntegra la idea de la efectiva libertad del hombre. Quiero decir que esa efectiva libertad —no su mera apariencia, ni nuestro simple uso subjetivo de su propio poder— tiene dos ingredientes o elementos: la capacidad de iniciativa y su orientación al servicio del interés general.

Comencemos por hacernos cargo de la idea de que la libertad no puede darse sin la capacidad de iniciativa. Se trata, en resolución, de algo evidente. En efecto, no cabe que un ser sea libre, en forma alguna, si no tiene ningún poder o facultad de protagonizar sus propios actos o, dicho de otra manera, de comportarse realmente como un efectivo

«origen» de ellos.

Pongamos un ejemplo muy sencillo: el de la virtud de la obediencia. Con esto, naturalmente, no pretendo decir que en todas las ocasiones sea fácil obedecer, sino que es fácil ver que la obediencia sólo se constituye como una virtud cuando incluye de veras la capacidad de iniciativa. Toda virtud, en su sentido ético, supone la libertad. Por consiguiente, no es —no puede realmente ser— verdadera obediencia la que hubiese llegado a convertirse en un simple hábito mecánico, incapaz, por principio, de comprometer el núcleo mismo de la persona humana.

El liberalismo ha visto bien este íntimo enlace entre lo que es la libertad y lo que significa, por su parte, la capacidad de iniciativa. Digamos, en consecuencia, que la forma en que el liberalismo ha mantenido el valor de la libertad es correcta, sin duda, en este concreto aspecto. Y advirtamos también que este punto es fundamental, no porque el verlo así pueda ser útil para dar rienda suelta al egoísmo, o para hacer admisible cualquier arbitrariedad que se nos pueda ocurrir, sino por ser algo inseparable de la dignidad natural de la persona humana.

En general, la dignidad de la persona humana es un rango que presupone la capacidad de iniciativa, fundamentándose en ésta de una manera inmediata. Sin esa capacidad no se es persona, sino tan sólo cosa o, a lo sumo, únicamente un animal. En consecuencia, es menester decir que el ejercicio de la iniciativa constituye, evidentemente, un indispensable requisito para que la persona humana se comporte, en efecto, como persona, no como animal ni como cosa. Y ello, a su vez, es la causa por virtud de la cual el derecho correspondiente no ha de entenderse tampoco a la manera de un monopolio en las manos de quienes tienen en la sociedad la función del gobierno.

Pero también habíamos dicho antes que la libertad no se reduce a la sola capacidad de iniciativa, sino que, junto a ésta, incluye, además, otra dimensión: la del servicio al interés general. No sostengo con ello que este servicio al interés general sea formalmente idéntico a la capacidad de iniciativa, ni que, de hecho, resulte inseparable de ella. Semejante afirmación es, desde luego, algo enteramente insostenible, por oponerse, de una manera bien notoria, a las más elementales evidencias. Lo que mantengo y trato de hacer ver es que a la capacidad de iniciativa se le ha de unir el servicio al interés general, para que tanto en la teoría como en la práctica se mantenga íntegro el sentido de la libertad del ser humano. Para hacerlo patente, voy a valerme de la conexión entre el propio concepto de la libertad y la idea misma de la responsabilidad, tal como ambos funcionan en el hombre.

Ya en la misma noción de la responsabilidad se echa de ver claramente que la libertad propia del hombre no consiste tan sólo en la mera capacidad de iniciativa. Pues si de veras nuestra libertad se redujese a esta capacidad, no podría ser propiamente una libertad responsable. *Lo que llamamos responsabilidad no es cosa que se sobreañada desde fuera a nuestra libertad, sino, al contrario, algo que la afecta desde dentro,* es decir, en virtud de su propia esencia y justo porque ésta no consiste en la sola capacidad de iniciativa.

En efecto, ya es sintomático que nuestra libertad no sea absoluta. Y ello, cabalmente

comprendido, quiere, a su vez, decir que, en cierta forma, *cada hombre tiene también la responsabilidad de hacer posible la libertad de los otros, aunque no siempre de un modo rigurosamente previsible.* En alguna manera, la libertad de los demás depende del concreto uso que yo haga de mi capacidad de iniciativa; e igualmente a la inversa. La libertad, en suma, es un bien común o, si se prefiere, un interés general, del que todos y cada uno de los hombres somos solidariamente responsables.

También hay que afirmar que esto lo ha visto claro el liberalismo, al menos en la teoría, aunque no se pueda sostener que haya sido así en todos los casos, ni tampoco prestándole, en la práctica, la completa atención que objetivamente se merece. Pero, sobre todo, lo que el liberalismo no percibe con la conveniente exactitud es que el servicio al interés general sea un auténtico rasgo constitutivo —o, lo que es igual, una nota definitoria— de la plena libertad del ser humano. ¿A qué se debe esta importante deficiencia y por qué ocurre que no nos sorprende demasiado?

Hay, por lo pronto, algo que nos puede ser de algún provecho para tratar de responder a estas cuestiones, y muy especialmente a la segunda. Y es que, sin duda, advertimos bastante bien que no se da una verdadera libertad cuando el servicio a los intereses generales se lleva a cabo de forma que tan sólo los gobernantes actualizan su propia capacidad de iniciativa. Pero, en cambio, no suele verse con idéntica claridad que, en la práctica, este poder deba ser ejercido por todos los ciudadanos, en función, conjuntamente, de los intereses generales.

Digámoslo de otro modo que acaso pueda resultar más gráfico: con gran frecuencia, no nos parece una falta de libertad el reservar nuestra capacidad de iniciativa para usarla, exclusivamente, en nuestro propio provecho. Pero aquí, precisamente en este punto, es donde se halla, por cierto, todo el nudo de la cuestión. Lo podemos decir también mediante el rodeo de esta pregunta: ¿hay una verdadera libertad cuando en el uso de la iniciativa privada sólo se tiende a una finalidad también privada?

Determinemos con exactitud el sentido de la cuestión. No se trata de discutir si, dentro del exigente plano de la ética, es lícito buscar el bien privado. Baste considerar a estos efectos que, cuando no se opone al bien común, en tanto que no lo perjudica, la pretensión de conseguir el bien privado es, en principio, moralmente admisible. Pero el problema que ahora nos planteamos no se refiere a esto, sino que consiste en preguntarse si en realidad es libre, en la más plena acepción de la palabra, quien se limita a buscar su bien privado, sin prestar atención al interés general, ni ocuparse, en manera alguna, de contribuir a promoverlo.

Para dar contestación a esta pregunta de una manera objetiva, es imprescindible hacerse cargo de una importante verdad que no en todos los casos se tiene en cuenta —quizá porque el amor propio impide verla en su entero perfil—. Esa verdad no es otra que la siguiente: el beneficio que una persona busca, cuando sólo desea su propio y particular bien, es un valor tan reducido y puntiforme como el de esa persona en el instante en que se comporta de este modo.

Quedarse exclusivamente en el nivel de ese valor puntiforme es tanto como encerrar la voluntad en su propio sujeto, limitarla y atarla a la estrechez de un yo aislado, clausurado

en sí mismo: es decir, justamente lo opuesto a lo que ocurre cuando en un hombre se da la magnanimidad o anchura y grandeza de ánimo, por virtud de la cual la voluntad de la persona humana se toma la libertad de abrirse a un bien que no se destina únicamente al exclusivo provecho del sujeto que lo desea. En suma, la magnanimidad es libertad. Y el egoísmo, por tanto, viene a ser una paradójica forma de esclavitud.

Frente a ello cabría, no obstante, decir que también se ata y se limita quien busca el bien general. Pero esto no pasa de ser, realmente, un puro y simple sofisma. Porque el bien general no excluye ni contradice al bien privado, sino que ciertamente lo supone, como el todo a la parte. *Buscar el bien general es, de un modo inclusivo, apetecer «en» él —y «con» él justamente— el propio bien de un sujeto que de esta manera se trasciende, pero de ningún modo se extingue.* Por consiguiente, quien de verdad se ata y se aprisiona, quien llega en realidad a esclavizarse, es el que sólo busca su provecho particular.

Por lícito que efectivamente pueda ser, el bien privado, a diferencia del común, constituye tan sólo —a titulo precisamente de privado— un bien de rango inferior. Su valía y calidad no están al nivel de la íntegra dignidad de la persona humana, cuando ésta se abstiene de encuadrarlo en un fin de más amplia envergadura. Porque, en último término, la dignidad que al hombre le corresponde por su índole de persona no se funda exclusivamente en el poder de auto determinarse.

Semejante poder, aunque es necesario para alzarse al nivel de la persona humana, no expresa completamente toda su dignidad. Ésta incluye, también, naturalmente, la capacidad de trascender hasta el plano del bien común. Es algo enteramente paralelo a lo que puede observarse en el valor del conocimiento intelectual: un valor que, a diferencia del que corresponde al conocimiento sensible, reside en la capacidad de superar los objetos concretos y singulares, consiguiendo elevarse a unas esencias de significación universal.

Una prueba indirecta, pero muy clara, de que el sentido completo de la libertad exige trascender (no negar o excluir) el bien privado, la tenemos también en lo que realmente fue la esencia de la institución de la esclavitud. En efecto, lo que de un modo más radical definía al esclavo era, en definitiva, su incapacitación legal para ocuparse, con facultad de hacer propuestas propias, en los asuntos públicos o de interés general. Porque es lo cierto, aunque tal vez resulte sorprendente, que en el Imperio romano, y no sólo en él, hubo algunos esclavos que llegaron a conseguir una envidiable situación privada, y ello hasta el punto de poder, a su vez, tener esclavos; a pesar de lo cual no se les concedía el derecho a intervenir, con propia y personal iniciativa, en la *res publica.*

Así las cosas, y frente al esclavo, era formalmente un hombre libre, en la plena acepción de la palabra, quien tenía ante la ley la facultad de ocuparse del interés general, formulando, precisamente para él, una opción responsable. En consecuencia, y aunque su libertad implicaba también otros derechos de los que, en cambio, carecían los esclavos, lo más esencial de ella se cifraba realmente en la capacidad de intervenir en los problemas y los asuntos propios del bien común.

Tras haber desaparecido —como institución— la esclavitud, cabe, sin embargo,

preguntarse: ¿no siguen siendo, de hecho, y radicalmente hablando, unos esclavos todos los hombres que en la práctica se comportan como si no fuera cosa de ellos el interés general?

La pregunta equivale a esta otra cuestión: ¿no son colectivistas, sin saberlo, los que buscan únicamente su provecho particular, de modo que consideran al Estado, y a sus organismos «oficiales», como el único promotor del bien común?

Para eludir el problema que con estas preguntas se formula cabe, a su vez, el recurso de sentirse o mostrarse escéptico, diciendo que no se sabe en qué consiste el tan traído y llevado bien común. Sin duda, es menester reconocer que la palabra ha sufrido algún desgaste, por los no pocos abusos que de ella se han hecho y que en la práctica se han traducido realmente en numerosos y no despreciables daños para la iniciativa privada. Todo lo cual permite comprender que haya quienes prefieran la expresión «interés general» a la de «bien común».

Pero aun así, el problema que planteábamos es radical y esencialmente el mismo, pues no se trata sólo de una cuestión simplemente terminológica. Ello no obstante, y como quiera que los argumentos de valor decisivo ya han quedado aquí expuestos de un modo suficiente, no vamos, por ahora, a insistir más en la «metafísica» del tema. Lo que de momento nos importa es ocuparnos, muy explícitamente, de una figura del bien común, o, si se prefiere, del interés general. Y esa figura es, para nosotros, la institución universitaria. De ella es, por tanto, de lo que vamos a tratar en las consideraciones subsiguientes, a la luz del concepto de la libertad y tomando esta palabra en el sentido que ya hemos analizado (el de su más completa y rigurosa acepción).

LA UNIVERSIDAD COMO BIEN COMÚN

Si alguien seriamente se pregunta cómo puede servir al interés general de modo que éste quede perfilado en un objetivo bien concreto, se le podría responder, sin duda alguna, que existe una institución donde el interés general se hace patente en una forma inequívoca y en esencial relación con los valores de la iniciativa privada. Esta institución es la Universidad. Veamos por qué es posible responder de este modo.

La Universidad es, por lo pronto, el más claro instrumento de renovación y perfección de la vida social desde el punto de vista de los *valores humanos naturales*. No hay, en este sentido, un factor de progreso más eficaz que la Universidad y cuyas consecuencias sean tan amplias en sus diversas repercusiones e inflexiones para el hombre de nuestros días.

Desde luego, no se me oculta que al hablar de este modo puedo dar la impresión de estar movido, tal vez inconscientemente, por la personal devoción a la tarea que es mi propio oficio. Ello no obstante, y por muy poco que se reflexione, no se podrá negar la fundamental validez de los argumentos que aduzco. Respecto de alguno de ellos quizá pueda bastar una simple alusión para quien tenga un mínimo de contacto con la efectiva realidad del hombre de hoy.

Ante todo, y para empezar por lo primero, desde una perspectiva material —bien que no por ello, sin embargo, de carácter materialista—, es evidente que de la Universidad han de salir los medios y los recursos tecnológicos del futuro próximo y lejano.

Esto es tan cierto y palmario que no vale la pena demorarse en hacerlo patente con una larga y minuciosa prueba. *La actual sociedad merece, indudablemente,* bajo el aspecto que ahora nos ocupa, *el título que desde hace bastante tiempo se le ha dado: el de «sociedad científica», en tanto que realmente está basada, por lo que toca a sus dimensiones de índole instrumental, en la aplicación de los conocimientos que el progreso de la ciencia nos depara.*

Mas esto, con ser mucho, no lo es todo. Porque, sin duda, hay también un segundo aspecto y de más elevado rango. En efecto, de la Universidad han de salir no solamente la tecnología para nuestra propia vida material, sino también algo evidentemente mucho más importante y decisivo: los hombres dirigentes del futuro.

La trascendencia que este segundo aspecto le confiere a la Universidad es una realidad indiscutible para quien tenga los ojos bien abiertos y acierte a considerar el porvenir como algo que se prepara en el presente. Y por si todo lo dicho fuera poco, bastaría fijarse en el tesón que en hacer inviable la vida universitaria están poniendo en los países libres las fuerzas con las que éstos tienen que luchar en su propio interior.

Pero la Universidad no es solamente lo que hasta aquí hemos venido considerando, sino también —aunque esto se olvide con no poca frecuencia— *un imprescindible órgano de conservación de los valores permanentes del espíritu.* Importa reflexionar sobre este punto, sobre todo a la vista del acelerado dinamismo —que también suele ser un desenfrenado activismo— de la vida del hombre contemporáneo.

Es indudable que el hombre de nuestra época sufre no pocas veces los efectos de esa enfermedad que los psicólogos llaman «anomía» y que consiste en la falta, o incluso en el menosprecio, de toda norma sólida y duradera. Ciertamente, el progreso técnico va transformando sin cesar nuestra existencia, y ello resulta lícito, desde el punto de vista de la moral, si los cambios que de esa forma se producen quedan vitalmente asimilados en función de unos intereses superiores que, por su misma índole y condición, son inmodificables.

En nuestro tiempo es, sin embargo, muy frecuente que se pase por alto esta exigencia, o que incluso se ignore su sentido, como si para nosotros no tuviera ningún valor esencial. De ahí que exista un irresponsable afán de novedades, que dan lugar, tanto en el individuo como en la sociedad en su conjunto, a un auténtico desconcierto existencial y, a fin de cuentas, a un vivir sin bases ni raíces.

A la Universidad le corresponde, en medida muy importante y como una de sus funciones principales, atender la tarea de conjugar el progreso en los aspectos materiales de la vida con la defensa de los eternos valores del espíritu. Sin la conciencia de estos valores permanentes, la vida humana acabaría degenerando en una pura y simple improvisación. Y, a su vez, de ese vivir improvisado, que no tiene raíces ni subsuelo, surge la «neurosis colectiva» del incesante apresuramiento y de la falta de un verdadero señorío.

Además de esto, es conveniente advertir que hasta en las cosas meramente accidentales —donde no se decide nada efectivamente vinculado con un auténtico valor fundamental—, la abusiva celeridad de las transformaciones acaba, sin embargo, por crear una situación patológica. Así, pues, no se trata exclusivamente de evitar lo que bien podría denominarse un «novedismo horteril o de mal gusto», sino de combatir una grave y extendida enfermedad; y para ello son muy procedentes la serenidad y el rigor del estilo universitario, que sabe tomarse tiempo y no dejarse arrastrar por los «imperativos de la moda».

Es de gran importancia que de veras nos percatemos bien de todas estas razones y no tan sólo en su valor teórico, sino también en su proyección y alcance prácticos. Porque, además de tener una clara conciencia habitual de todo lo que con ellas se decide, también hemos de procurar que contagien a otras personas. No debe echarse en olvido que el esfuerzo que hemos de hacer es «personal y privado», en el mejor sentido de la expresión. Quiero decir que no contamos con los gigantescos medios de que el Estado dispone para mover a la sociedad a contribuir al bien común. Ello no obstante, nos debemos dar perfecta cuenta de que el esfuerzo y las actividades que acertemos a desplegar pueden tener una extraordinaria eficacia si los vivimos de un modo perseverante, con auténtica fe en sus resultados.

Esa fe es la que cabalmente nos inspira la capacidad creadora de la libertad, y no queremos renunciar a ella, ni tampoco tenemos ningún derecho a suponer, abandonándonos a un optimismo ciego y harto fácil, que las cosas se arreglan por sí mismas o que deben «salir» únicamente por la simple razón de que nos gustaría que se lograran.

Hay que estar convencidos —y dispuestos también a hacer que esta convicción se propague a otros muchos— de la repercusión social del quehacer universitario. En consecuencia, la actitud más coherente ha de ser la de fomentar una Universidad que en efecto responda a la conciencia social de todos los objetivos mencionados. Y esta misma conciencia puede también ser urgida por el esfuerzo propio de la iniciativa privada, sin refugiarse en la mentalidad, infecunda y sin nervio, de quienes todo lo esperan de las benéficas providencias estatales y no saben salir de una actitud pasiva.

Tenemos la convicción, apoyada realmente en los hechos y en la experiencia, de que no pocas de las intervenciones del Estado en materia universitaria se explican, en una dosis sumamente considerable, por la increíble, pero habitual inhibición del ejercicio de la iniciativa privada en este campo. Tal vez la afirmación resulte dura y poco grata de oír. Pero pienso que lo que importa es primordialmente su verdad y, después, la lección que de ella se debe desprender para actuar, en conciencia, como hombres efectivamente razonables.

Nada se ganaría con el sistema, si así cabe llamarlo, de volver las espaldas a la realidad. Lo mismo que se ha afirmado, y desde luego con no poca razón, que los pueblos gozan o padecen los gobiernos y las instituciones que se llegan a merecer, también cabe decir que la sociedad cuenta realmente con la Universidad a que ha venido a hacerse acreedora. O para expresarlo de otro modo: el Estado ha cargado en muchos

casos —más de los que tal vez suele creerse— con la tarea de la promoción y del mantenimiento de la Universidad, sencillamente porque la sociedad —vale decir, sus miembros más responsables— no se ha ocupado, en toda la medida necesaria, de cumplir su deber en esta empresa.

De lo cual se deduce, si de verdad hemos de ser sinceros, que no es muy procedente el lamentarse de los posibles «abusos universitarios» del Estado. Tales abusos son, en muy buena parte, la consecuencia de la falta de uso de uno de los derechos que la libre y privada iniciativa pudo y debió ejercer en múltiples ocasiones.

Por el momento, no vamos a insistir más en este tema, si bien sobre la marcha hay que añadir que un detenido examen del asunto arrojaría muchas luces sobre la falta de sentido universitario, que a veces la iniciativa privada ha padecido a causa de una sorprendente miopía en la concepción de sus obligaciones y —lo que todavía resulta más extraño— en la visión de sus propios intereses. Por ahora puede bastarnos aquí una somera alusión a un hecho que también tiene su importancia y que viene a complementarse con las observaciones anteriores: *la mayoría de los ciudadanos parecen no darse cuenta o haberse despreocupado de que, en último término, la Universidad «oficial» la pagan ellos.* Pues no cabe, en efecto, la menor duda de que una cosa es saberlo de un modo abstracto y otra advertirlo en su plena y concreta realidad. Aquí puede aplicarse, muy oportunamente, lo que dice Ruyer: *la gratuité n'est pas gratuite.* Al final, se la paga. Y también al principio. Lo que sucede es que se paga, digámoslo así, como sin saberlo: de una manera anónima y pasiva, sin la eficaz ilusión de quien está colaborando en una empresa de la que él mismo llega a sentirse responsable a título personal y por participar en ella libremente.

* * *

Se comprende muy bien que la Universidad, surgida como un fruto del esfuerzo privado, se encuentre por ello mismo en óptimas condiciones para estimular el espíritu de la libre iniciativa personal. De ello resultan otras importantes consecuencias. Vamos a ver algunas.

La primera de esas consecuencias es la eliminación o la disminución de una serie de falsos e inadmisibles dogmatismos. Porque el espíritu de la libre y privada iniciativa es lo más opuesto, por principio, a los dogmas artificiosos, mientras que, en cambio, la mentalidad colectivista se nutre de «clichés» prefabricados y ante los cuales no se llega a tomar una actitud que merezca llamarse crítica. Una vez que se cortan las raíces de la iniciativa privada, se propende a tomar como absolutamente cierto y necesario todo lo que dispensa del verdadero esfuerzo personal, es decir, todo lo que mecaniza la conducta, haciendo de ella una actividad «cosificada» y uniformizada.

En segundo lugar, el espíritu de la libre iniciativa es, también por principio, refractario a la «megalomanía» a que en ocasiones el Estado se arriesga y en la que no pocas veces cae de lleno. Es muy cierto que el gobernante puede sentir con facilidad la tentación de crear entidades y organismos verdaderamente «elefantiásicos». Y si no tiene en la

sociedad un correctivo, nada habrá que le impida el incurrir, por ejemplo, en esa especie de «faraonismo universitario» en el que, de hecho, caen las instituciones académicas superpobladas de alumnos y donde evidentemente es imposible la formación individualizada y personal, ni nada que se le pudiera parecer.

Finalmente, no se debe olvidar tampoco que los hábitos y el estilo peculiares de la iniciativa privada favorecen la «descentralización». Secuela natural del «estatismo» —no del recto sentido del Estado—, el centralismo tiende efectivamente a incrementarse y a prolongar sus poderes, a costa de la vitalidad y de la fuerza de todo lo que posee un sentido propio. El estatismo es esencialmente abstracto y uniformista, y de ahí que no pueda ver con buenos ojos la pluralidad y la riqueza de las diversas formas de una vida social en plenitud.

Todo cuanto posee por sí propio alguna dosis de vitalidad originaria es un claro peligro para la mentalidad colectivista, inertemente compacta y desprovista de toda agilidad y fluidez. Ni tan siquiera hace falta que el gobernante se inspire conscientemente en una ideología colectivista. La función del Gobierno es, por virtud de su misma naturaleza, muy general o esquemática, y ello le obliga a una visión abstracta, radicalmente proclive al uniformismo.

Pensemos, pues, en todas estas cosas, cada una de las cuales bastaría por sí sola para advertir plenamente la urgencia de una Universidad que salga al paso de esos enormes monstruos colectivistas que están ahogando en el anonimato y en la más despiadada masificación al hombre contemporáneo, en todas las manifestaciones, aun las más elevadas, de su vida social y personal.

Mi idea de lo que puede y debe ser una Universidad no estatal —o dicho de una manera positiva, una Universidad libremente surgida del esfuerzo privado— tiene sus más hondos presupuestos en la visión cristiana de la vida y del hombre. Ello quiere decir que asume esta concepción y que se orienta a servirla, bien que únicamente en la manera en que una Universidad lo puede hacer: *siendo, en efecto, una Universidad y no otra cosa...*

Toda auténtica ciencia es, a su modo, una forma posible de comunicación entre los hombres. En general, los valores humanos son valores también cristianos. Y aunque es cierto que el cristianismo no puede reducirse a un humanismo, igualmente es verdad que lo contiene o implica, dando lugar así a una colaboración de los cristianos con todos los demás hombres que con ellos comparten la afirmación de los valores naturales de la vida.

Por lo demás, una Universidad no puede ser una «sacristía intelectual» de oficiosas tendencias, que nada tendrían que ver con los valores sobrenaturales de la visión cristiana de la vida ni con los objetivos específicos de la enseñanza y la investigación. Por último, y en mi condición de profesor, me atrevería a decir que no me considero con derecho a estar siempre a la zaga de los aciertos de los no cristianos. Y que si queremos —y no cabe duda que debemos— hacer ciencia efectiva, la tenemos que hacer resueltamente, con la misma audacia que el que más.

EL ESTADO Y LA INICIATIVA PRIVADA ANTE LA UNIVERSIDAD

A lo largo de las consideraciones anteriores se ha aludido varias veces al Estado. Nada de lo que aquí se ha dicho sobre él debe considerarse como una acusación explícita o solapada. Más aún: me parece haber dejado bien establecido, con toda la necesaria claridad y con no escasa insistencia, que muchas de las intervenciones estatales en los asuntos universitarios se justifican o explican, en buena parte, por los defectos y las omisiones de la iniciativa privada en esta grave materia (un asunto en el que debiera haber mostrado una más seria y activa preocupación).

Ello no obstante, también conviene aclarar —aun limitándonos a hacer en este momento una exposición muy esquemática— que la función del Estado no debe reducirse a subsanar las deficiencias y las inhibiciones en que la libre iniciativa incurra.

Hablando de una manera general, el principio que inspira esencialmente todas y cada una de las actuaciones estatales —quiero decir, el principio que las debe inspirar, de acuerdo con el derecho natural y con la concepción cristiana de la vida— es el designado con el nombre de la «función subsidiaria». Según su etimología, el subsidio no es otra cosa que una ayuda o apoyo. *La tesis conocida con el nombre de la función subsidiaria del Estado no puede significar, por consiguiente, sino que éste tiene la obligación de ayudar a la sociedad,* estribando precisamente en esta ayuda el cometido propio del gobernante.

Ese deber constituye para el Estado una obligación esencial y por ello mismo permanente, mientras que, en cambio, la «función supletoria» sólo tiene una índole meramente ocasional y accidental. O sea, que la obligación de la suplencia se da, en efecto, únicamente en los casos en que la sociedad —o equivalentemente, la iniciativa privada— no hace lo necesario u oportuno para los intereses generales, o bien no lo lleva a cabo en una forma que pueda considerarse adecuada y correcta. Por el contrario, *la ayuda de la sociedad es el sentido esencial* y *permanente de todas las tareas estatales, aun en el caso de que la sociedad, en el uso concreto de la libre y privada iniciativa, cumpla bien sus funciones en orden a los intereses generales.*

Pero ello quiere decir, entre otras cosas, que el Estado tiene el deber —fundamentado, de una manera objetiva, en su propia naturaleza— de subvenir o apoyar a la iniciativa privada en el esfuerzo de ésta por la Universidad. El hecho de que una Universidad sea consecuencia de la iniciativa privada no autoriza, ni mucho menos, al Estado a dejar de prestarle la conveniente y necesaria ayuda.

Siempre que el objetivo de un esfuerzo privado tenga realmente un interés general, el gobernante se encuentra en la obligación de fomentarlo y de hacerlo viable, naturalmente en justa proporción a la medida de ese mismo interés. Cosa muy distinta, en cambio, ocurriría si el objeto de una iniciativa privada fuese un tipo de bien meramente privado, aunque a su vez legítimo. Pero es patente que no se encuentra en ese caso ninguna Universidad. Sobre ello no es menester insistir después de lo que ya llevamos dicho.

Sin embargo, debo aclarar también que al sostener todo esto no es mi intención hacerle ninguna especie de «requisitoria» a la sensibilidad moral del gobernante. Como filósofo,

me limito a hablar en el terreno que me es más propio y específico: el de los principios generales. Ello no obstante, y sin salir en modo alguno de este campo, no puedo por menos de decir que la ayuda estatal de que se trata no debería nunca concebirse como si representase una excepción a las normas genéricas de la moral del Estado, ni tampoco como si éste se dignara darle un privilegio a un interés legítimo, pero particular.

Hechas las anteriores salvedades en honor a la verdad y a los principios, me parece aquí más importante que las personas dispuestas al libre apoyo a la Universidad nos ocupemos de lo que propiamente nos concierne: nuestro personal y libre modo de prestar una ayuda a estas iniciativas, sin aguardar a lo que el Estado pueda o quiera hacer. No nos olvidemos de la anécdota del profesor norteamericano. Y saquemos bien clara la lección de que nuestros esfuerzos no habrán de condicionarse por vagas apelaciones a la justicia social ni por nada que no se enmarque en nuestras propias posibilidades de iniciativa y de colaboración.

Tengamos fe en la eficacia de nuestro libre esfuerzo personal. Porque hemos de demostrar de una manera práctica —con hechos— que el colectivismo se equivoca cuando asegura que la iniciativa privada solamente se mueve por intereses privados. El concepto integral de la libertad como «capacidad de iniciativa al servicio de los intereses generales» ha de plasmarse, con efectivas obras, en nuestra ayuda a la Universidad. Hagamos ver, de una manera inequívoca, que tenemos arrestos suficientes para lograr que la empresa universitaria sea un centro de irradiación de los valores sociales y personales de la más responsable libertad.

II. Exigencias de la responsabilidad personal

CRISIS DE LA RESPONSABILIDAD

Permítanme que comience por una definición: *la responsabilidad es la madurez y la gallardía de la libertad.*

Para ver el alcance de esta definición y hacernos cargo de su contenido, nada puede ser más oportuno que mostrar la finalidad a la que apunta. Esta finalidad puede expresarse de una manera clara y bien sencilla. Bastará simplemente describir, sin ningún rodeo ni disimulo, un hecho cuyas raíces psicológicas se hunden en nuestra infancia: la pretensión que estriba en querer ser libres, pero no responsables. Detengámonos a reflexionar sobre este hecho.

La permanencia de los infantilismos a lo largo del curso de nuestra vida —una especie de inercia psicológica de nuestros más tempranos sentimientos y modos de desear y de pensar— es cosa indudablemente más frecuente de lo que puede a primera vista parecer. Pues sucede, en efecto, que en múltiples ocasiones se nos enquistan, como grabadas a fuego en la memoria y también en el corazón y en el carácter, algunas vivencias infantiles de singular intensidad y proyección.

Adviértase, sin embargo, que para interpretar este fenómeno no nos hace ninguna falta recurrir al consabido y tendencioso método del que usualmente echan mano los llamados psicoanalistas: el expediente, demasiado fácil, que suele denominarse «represión». Tal expediente es cosa muy divulgada. En consecuencia, no hay ahora ningún motivo para que debamos detenernos en la exposición de sus detalles. Al fin y al cabo, el hecho de que se trata no nos exige hablar de represiones, sino, al contrario, de un efectivo desahogo y de un real cumplimiento de intenciones que alguna vez hemos aumentado y, además, puesto en práctica. Y ésta es, por cierto, la causa de que nos hayan dejado algunas huellas, como ciertas reliquias, que de alguna manera tienden a repetirse y confirmarse.

Así, en efecto, sucede con los primeros ensayos y las experiencias infantiles del ejercicio de la libertad. Nuestros modos iniciales de vivirla se han deslizado por los vericuetos del capricho y de la travesura, no por las vías de una conducta responsable,

que como tal ya implica la posesión de una verdadera madurez. Pero es el caso que en estas primeras formas de vivir el poder de la libertad nos hemos ido haciendo al pensamiento de que seguramente resultaría más libre nuestra conducta si, a la hora de deliberar y decidir, la responsabilidad no interviniese con todo su cortejo de advertencias más o menos inhibitorias. De esta manera, el concepto de la responsabilidad se nos ha aparecido muchas veces, a través de nuestras primeras reflexiones, como el de una carga negativa o como la idea de un límite que nos disminuye el ejercicio de la virtualidad del albedrío. Se trata de una manera de pensar que indudablemente pertenece a la psicología —o, si se prefiere, a la «lógica»— de los primeros años de la vida.

Por el contrario, la madurez del carácter asume gallardamente, con la más limpia y rigurosa consecuencia, la implicación de la responsabilidad en la libertad. Dicho con otros términos: *lo que cabe denominar la mayoría de edad psíquica y ética se cifra justamente en comprender esa fundamental implicación de la responsabilidad en la libertad del ser humano,* y no solamente en comprenderla de una manera teórica, sino también en *ejercerla y vivirla a través de los actos que se integran en la conducta más peculiar del hombre.*

A la luz de esta forma de actuar y de ver, todo cuanto a ella se le opone se nos presenta, sin duda, como inmadurez e infantilismo. Pero no hay que extrañarse demasiado de que también el infantilismo y la inmadurez se puedan dar, bajo algunos aspectos, en épocas ya avanzadas de la vida. No pocas veces ocurre que tenemos algún deseo consistente en un simple «querer ineficaz». Tal es, en efecto, el caso cada vez que persistimos en la idea de que nos «gustaría» lograr un objetivo para cuya obtención es menester llevar a cabo un esfuerzo que no queremos en modo alguno realizar. La inconsecuencia de esta situación estriba en querer un fin, no queriendo los medios que a él conducen, y no porque estos medios sean ilícitos, sino tan sólo porque hay que tomarse la molestia de llegar a ponerlos.

Algo muy semejante —por el mismo sentido de su inconsecuencia— es también lo que ocurre cuando se quiere ser libre, pero a la vez no se desea ser responsable. Lo cual, en definitiva, no cabe duda de que podría considerarse como un simple estar a las maduras, pero no, en cambio, a las duras, si no ocurriera que con esa actitud se manifiesta una evidente inmadurez de su sujeto. En realidad, se trata, sencillamente, de una pueril cuquería.

Hay en nuestro tiempo dos cuestiones sobre las cuales se discute mucho y que en el fondo tienen bastante que ver con lo que estamos diciendo: ¿hay realmente una crisis de la libertad?, ¿no sucede más bien que es la autoridad lo que está en crisis, incluso a sus propios ojos?

En mi opinión, lo que en nuestra época sucede debe ser descrito de otro modo. Pues *lo más esencial de lo que ocurre* —se entiende, dentro del plano al que ahora nos referimos— *es que hay una crisis de la responsabilidad.* Su verdadera significación entra de lleno en ese juego pueril de la libertad irresponsable, del que antes nos ocupábamos.

No cabe la menor duda de que, en principio, a cualquiera puede apetecerle esa

irresponsable libertad, puesto que a todos puede quedarnos algún resto de puerilidad e inmadurez. Ciertamente, la evolución y formación del carácter constituye un proceso que dura tanto como la vida misma del hombre, donde a su modo y manera pueden darse los saltos hacia atrás y, por lo mismo, la renovación de algunas de esas vivencias que confunden lo que es irresponsable con lo libre, y a esto con lo arbitrario y caprichoso.

Realmente, lo que se llama crisis de autoridad, si lo miramos despacio y bien a fondo, ¿no es cierto que se reduce a un auténtico miedo a la responsabilidad? Seguramente, una abundante serie de cuestiones se podría muy bien esclarecer desde este punto de vista.

El miedo a la responsabilidad es compatible no sólo con la dejación de los deberes que toda autoridad lleva consigo, sino también con el deseo de ejercer una autoridad tiránica o despótica, precisamente por el temor de asumir las responsabilidades consiguientes. Se trata, sin duda alguna, de dos actitudes bien distintas o, mejor dicho, diametralmente opuestas. Pero no es menos cierto que también cabe oscilar de la una a la otra, porque ambas tienen un denominador común y un eje idéntico.

Ahora bien, aunque el tema de la responsabilidad del gobernante, o si se quiere, el de la falta de ella, en que éste también puede incurrir, es de un interés indiscutible, no vamos, sin embargo, a examinarlo en la presente ocasión. Dejémoslo, por tanto, simplemente esbozado, en calidad tan sólo de un ejemplo entre los varios de lo que objetivamente puede ser —la experiencia, evidentemente, lo confirma— una auténtica crisis de la responsabilidad.

Y abordemos, en cambio, la cuestión que ahora más nos importa, habida cuenta de que el principal destinatario de todas estas consideraciones lo constituye la clase de las personas cuya responsabilidad es la específica de la iniciativa privada. Desde luego, también a estas personas, que en conjunto formamos la inmensa mayoría, nos puede resultar muy conveniente el tener una idea bien clara de que *en la sociedad en que vivimos hay, fundamentalmente y ante todo, una grave crisis de la responsabilidad, y ello, por cierto, cuando tanto se habla —más que nunca— del valor de la libertad.*

Probablemente, el más claro síntoma de esa profunda crisis, y en todo caso un indiscutible signo de ella, es la fácil propagación de la mentalidad colectivista en la época en que vivimos (aunque la cosa venga, ciertamente, muy de atrás). Como ya he dicho en otras ocasiones, el colectivismo no consiste propiamente en la conciencia de los valores sociales de la conducta humana y de los respectivos derechos y deberes. A nada de esto hay por qué darle el nombre de colectivismo, ni siquiera tampoco el de socialismo.

Lo propio de la ideología colectivista —su rasgo más esencial— es la tendencia hacia el anonimato, es decir, a la dimisión de las responsabilidades personales, diluyendo en la masa las actuaciones propias de cada individuo. Pues bien, la propagación que en nuestros días ha logrado la mentalidad colectivista se manifiesta, de un modo bien perceptible, a través de dos hechos mutuamente complementarios: el incesante auge, que a veces ha llegado a ser vertiginoso, del poder estatal, y la inhibición o retracción de la iniciativa privada en ciertos campos, entre ellos algunos muy importantes para los intereses decisivos de la vida social.

A la vista de estos dos hechos cabe, a su vez, preguntarse: ¿pero qué es, en suma, lo

primero, ese evidente incremento, lo mismo en intensidad que en extensión, del poder del Estado, o la remisión de la iniciativa privada en unos sectores que, en principio, tanta necesidad tienen de ella?

Al hacernos esta pregunta nos formulamos una de esas cuestiones a las que muy gráficamente se da el nombre de «problemas del huevo y la gallina». Bien es sabido que en todas las cuestiones de esta índole se derrocha el ingenio y se malgasta la imaginación y la razón, ya que todo suele acabar en el reproche del «peor eres tú» o «tú tuviste la primera culpa», de modo que, en definitiva, la disputa se mueve indudablemente en un puro círculo vicioso.

Ahora bien, a todos los círculos viciosos, para poder superarlos, hay que romperlos por alguna parte. En nuestro caso, pienso que puede sernos muy útil un tópico popular, al que también hubimos ya de referirnos en la primera de estas conferencias. Es el tópico según el cual cada pueblo tiene realmente el Gobierno que se merece. Todos lo hemos oído alguna vez, y no es arriesgado sostener que con él se expresa algo muy cierto, sin que esto quiera decir que con ello se agote la verdad completa del asunto. De todas formas, la porción de verdad que se pueda alojar en este tópico debe movernos a reflexión.

En efecto, ¿cómo es posible que antes de la «época de oro» de la ideología liberal, y desde luego coincidiendo con ésta, ya hiciera su aparición la ideología del colectivismo? Pues las cosas no ocurren por pura casualidad, ni las ideas dejan de responder, especialmente si son de carácter práctico, a unas determinadas situaciones que a su modo las justifican o las hacen posibles en sus más radicales fundamentos. ¿Por qué, pues, apareció el colectivismo, digámoslo así, tan pronto, cuando aún la economía liberal no había conocido la experiencia de su más propio sentido?

¿No se podría, tal vez, explicar este hecho teniendo en cuenta que algunas necesidades imperiosas de la vida social no habían quedado atendidas, en el grado y la medida convenientes, por las realizaciones de la iniciativa privada? En todo caso, el problema que de este modo se plantea no puede despacharse a la ligera, ni quedar descalificado, como si no tuviese un verdadero interés. Sería demasiado fácil.

Cuando algo es indispensable para la vida social acaba ciertamente por hacerse, y si acontece que la iniciativa privada no lo hace, más temprano o más tarde corre el Estado con ello. La pregunta que nos habíamos formulado no expresaba, por tanto, una simple hipótesis, puesto que consistía en interrogarnos si no habrá sucedido que el poder se haya visto en la obligación de cargar con toda una serie de funciones, justamente porque éstas eran imprescindibles y nadie las atendía.

De estas funciones, las que aquí nos importan son las que tienen su más natural protagonista en la libre y privada iniciativa como un instrumento activo al que objetivamente corresponde una mayor agilidad y soltura y, según suele afirmarse, una mayor capacidad de ensayo. Ciertamente, aquí no se trata de negar ni de poner en duda que la iniciativa privada posea en general esas ventajas para toda una serie de funciones. Pero lo cierto es que algunas veces esa iniciativa se inhibió, y de este modo el Estado, a pesar de ser un instrumento indudablemente menos hábil para esas tareas, tuvo, sin

embargo, que asumirlas.

Naturalmente, no pretendo tampoco sostener que en todos y cada uno de los casos sea esto lo que efectivamente ha sucedido, pero sí que convendría tener en cuenta que ello puede explicar una serie de hechos, sobre todo los concernientes a las intervenciones estatales en la educación superior.

EL CONCEPTO INTEGRAL DE LA LIBERTAD

Así pues, si desde el terreno de los hechos y de sus explicaciones de carácter histórico nos trasladamos ahora a la esfera de la doctrina y los principios, tendremos nuevamente que acudir a lo que ya veíamos en la conferencia anterior al hacer el examen de la noción integral de la libertad.

Habíamos visto que *esta noción enlaza uno de los aspectos de lo que habitualmente se denomina libertad —tomándola por una sola de sus caras— con lo que lleva el nombre de «responsabilidad».* No hay por qué separar estas dos cosas. O, mejor dicho, es necesario unirlas, articularlas, porque sólo de esta manera se dan efectivamente en nuestra vida; de tal modo, por tanto, que es puro artificio y abstracción —en el peor sentido de este término— todo cuanto se traduzca en disgregarlas.

En la primera de estas dos dimensiones que la forman, la noción integral de la libertad se nos había presentado, ya en la anterior ocasión, bajo el aspecto de la «capacidad de iniciativa». Ello quiere decir que quien no actúa por su propia cuenta, en el sentido de no comportarse en modo alguno como un verdadero origen de sus actos, tampoco se conduce libremente. Se trata de algo tan claro que no tiene necesidad de más análisis. Ello no obstante, lo que tal vez convenga subrayar es que tampoco se actúa de una manera libre cuando de hecho se contribuye objetivamente al bien común, pero de tal modo y manera que no se es protagonista de la propia conducta, por no estar ejerciendo una personal iniciativa.

Veámoslo concretamente en un ejemplo. Los animales, y en general todos los seres infrahumanos, ¿qué duda cabe de que realmente contribuyen, en virtud de sus actividades y sus obras, a la gran economía del Universo? Y, sin embargo, también es verdad que, como quiera que no están provistos de una auténtica capacidad de iniciativa, no se comportan, a pesar de su objetivo servicio al bien común, en calidad de verdaderos seres libres. Por consiguiente, no hay tampoco una base en virtud de la cual fuese lícito atribuirles la dignidad o el rango que son propios de las personas.

Por ello mismo hay también que reconocer, ya en el campo de las ideologías, el innegable acierto del liberalismo al mantener la vigencia de la capacidad de iniciativa como un factor enteramente indispensable no sólo para la idea de lo que llamamos libertad, sino también, y a modo de fundamento, para ese rango y categoría en el que estriba la dignidad de la persona humana, como asimismo para el decoro y la dignidad de la sociedad entera, ya que ésta se compone de personas.

Sin embargo, importa ahora advertir que resulta mucho más fácil olvidarse de que la

libertad tiene también, y esencialmente unida a la primera, una segunda y fundamental dimensión: la del servicio al interés general. Por lo pronto, es indispensable hacer la observación de que ningún individuo humano se halla por naturaleza constreñido a buscar solamente su provecho particular. Más aún: si piensa con entera lucidez, deberá por fuerza hacerse cargo de que su voluntario atenimiento a su propio y solo beneficio es tanto como limitarse o reducirse a la mínima cantidad de bien posible. Lo cual, en fin de cuentas, constituye una evidente falta de soltura y, por lo mismo, una innegable pérdida de libertad, aunque ello resulte compatible con la capacidad de iniciativa.

Por el contrario, *quien trasciende su propio yo y de esta forma supera su exclusivo provecho, abriéndose, en una palabra, a un bien común, es en realidad mucho más libre que quien voluntariamente se esclaviza a su puro y simple bien privado.* Todo ello hace posible comprender que, cuando falta el servicio a los intereses generales —cuando éstos no son deliberadamente promovidos—, no se puede hablar de libertad en su completa y más rigurosa acepción, como tampoco la hay, en ese cabal sentido, cuando no existe, o bien no se ejerce de hecho, la capacidad de iniciativa.

De todo lo cual resulta, por las mismas razones, la necesidad de afirmar, por una parte, que en el seno de un régimen totalitario, aunque todos los ciudadanos contribuyan de hecho a los intereses generales, ninguno, salvo los gobernantes, ejercen con plenitud la dignidad de la persona humana; y, por otra parte, que en un régimen configurado bajo el signo de un puro liberalismo no se daría tampoco la íntegra libertad, a pesar de que en él todos los ciudadanos hicieran uso de su capacidad de iniciativa, si nadie voluntariamente la ordenase a mantener o promover el bien común.

LA RACIONALIDAD DE LA ECONOMÍA

Y ahora pasemos desde la filosofía a la economía. El tema de la Universidad nos exige proceder de esta manera, especialmente, como aquí es el caso, cuando se reflexiona sobre él desde el punto de vista de las posibilidades de la iniciativa privada.

La incursión que ahora vamos a hacer a través de la economía va a mantenerse en los límites de lo estrictamente indispensable. Pero, aun así, *habrá que considerar varias nociones cuyo examen requiere una cuidadosa atención,* habida cuenta, ante todo, de que en la práctica es muy frecuente tomarlas de un modo superficial, justamente por no pararse a ver las consecuencias que de ellas resultan o los supuestos en los que se basan.

Ante todo, se hace preciso decir que la economía, incluso en los esbozos más sencillos que de ella nos cabe hacer, es un saber realmente muy complejo. Ello no obstante, el principio fundamental de este saber se expresa muy claramente y en una forma esquemática. Tal principio, en sustancia, es el que se conoce con el nombre de «principio de la racionalidad», y su fórmula, en suma, es la de la *obtención del máximo beneficio con el mínimo gasto.*

Desde luego, no cabe la menor duda de que esta consigna práctica es enteramente «racional». ¿Quién se atrevería a discutirlo? Pero, a su vez, *esto no quiere decir que*

toda la racionalidad del ser humano se agote en ese principio, como si en él se diera efectivamente su más alto modelo y ejemplar. Vale la pena el detenerse en este asunto y tratar de explicarlo, por muy elemental que nos parezca.

Resulta, sin duda, lógico —y, como suele añadirse, «natural»— que el peculiar sentido de todas las actividades económicas se ponga de manifiesto justamente en la pretensión de conseguir el máximo aprovechamiento de los medios de los que el hombre pueda en cada caso disponer. Y aunque no debe afirmarse, puesto que la experiencia lo desmiente, que ese aprovechamiento se realice como algo inmediato y sin ninguna clase de problemas, lo que al menos cabe decir con plena seguridad es que constituye una exigencia del buen uso de la razón.

Mas lo que, en cambio, ya no podría considerarse como lógico o racional —por muy flexibles que queramos ser en el uso de estas palabras— es que, al obrar de acuerdo con esa misma exigencia, no se prestase ninguna forma de atención a los objetivos y fines que el hombre debe esencialmente proponerse como metas constantes de su vida. Y, por supuesto, es menester añadir que tampoco podría considerarse como lógica o racional la conducta que exclusivamente se moviera por el deseo de dar satisfacción a un solo género o tipo de las necesidades que tenemos.

Pues bien, cabalmente, una de las pruebas, la más oportuna aquí, de que la economía no se limita a un solo género o tipo de esas mismas necesidades la tenemos, sin duda, ya en el hecho de que *hoy por hoy los economistas reconocen de una manera explícita que la mejor inversión es la destinada a la tarea educativa.* Y, ciertamente, también hay que señalar que no están solos los economistas cuando actualmente piensan de esa forma.

La verdad es que en nuestros días —aunque también este hecho tiene ya una cierta tradición— cualquier padre de familia medianamente inteligente o discreto se halla por entero persuadido, al menos cuando «teoriza», de que la educación que dé a sus hijos es el mejor capital que puede proporcionarles. Así, pues, si también los economistas opinan de igual manera, y no se retraen de decirlo, es porque existen, sin duda, unas serias razones para mantenerlo.

Finalmente, no estará de sobra hacer constar que esas serias razones, muy lejos de consistir en abstrusos argumentos filosóficos, de complicada y larga intelección, se reducen, por el contrario, a unas pocas cosas, por lo demás muy fáciles de entender. La única sombra que se hace imprescindible registrar en medio de todas estas claridades es que después, a la hora de la práctica, no siempre se extraen las consecuencias con el debido rigor.

Bien es cierto, igualmente, que como disculpa de esta innegable anomalía se dice no pocas veces que el «sentido económico» obliga a posponer la educación —interpretada, por lo que se ve, como si fuera un lujo— a las necesidades más urgentes y de índole estrictamente material. Pero es absurdo pensar que la economía esté restringida, por su propia naturaleza y condición, a unas necesidades de ese tipo. Comencemos por observar que *no es cierto, en manera alguna, que en el hombre se den necesidades pura y simplemente materiales.* Y asimismo sucede que *tampoco las hay exclusivamente espirituales,* si por ello se entiende que éstas se presentan separadas, en una forma

«absoluta», de la evidente realidad de nuestro cuerpo y de las innegables exigencias que dimanan de él (por lo cual hace falta contar con ellas para los cálculos que nuestra vida nos exige).

La verdadera realidad del ser humano es, digámoslo así, la que viene determinada por la intersección de su materia y su espíritu. Toda la complejidad de la vida económica procede, en definitiva, de este entrecruzamiento, sin el cual no es posible comprenderla, sino tan sólo hacer de ella una caricatura o, lo que sin duda es peor, una falsa imagen, más propia para explicarse la conducta del puro animal irracional, que para llegar a hacer inteligible la vida específica del hombre.

Por otra parte, cada vez se nos va haciendo más patente la ineludible verdad de que los valores propios de la cultura y, en general, los que expresan la más alta vida del espíritu en todas sus diversas dimensiones, son factores enteramente necesarios no sólo por su intrínseco sentido, sino también para la inteligente producción y para la adecuada y recta distribución de los bienes de carácter material.

Pero estos bienes, no obstante, tampoco son exclusivamente materiales, porque el hombre no los produce de un modo meramente material, sino potenciando y elevando sus facultades físicas con el poder del espíritu. Y a ello debe añadirse que éste interviene también en la actitud que se toma ante esos mismos bienes materiales una vez que ya están elaborados. La experiencia —incluso la más elemental—, junto con un mínimo de reflexión, nos hace ver todo esto en los más varios sectores de las actividades económicas, de modo que hay que tener los ojos muy cerrados para no percibirlo. Pero siendo ello así, *¿cómo se ha podido dar la paradoja de que la iniciativa privada no se decidiese a prestar una celosa atención a las exigencias de la tarea educativa* y haya dejado a ésta, tantas veces, en las solas manos del Estado?

INICIATIVA PRIVADA Y EDUCACIÓN

Este hecho, en principio, resulta ciertamente incomprensible. Mas, aun así, me parece que la peor de las explicaciones que de él cabe dar sería, por cierto, la que se apoyara solamente en el presunto egoísmo de los hombres a cuyo cargo corre la tarea del gobierno y la dirección de las empresas privadas.

Reparemos en que, por lo común, las críticas apresuradamente moralizantes acaban, si no es que ya han empezado, por faltar cuando menos a la lógica y también muchas veces a la caridad. En efecto, no cabe pasar por alto que el egoísmo, al que antes hemos hecho referencia, exigiría, al mismo tiempo, una increíble dosis de ceguera. Tanta, que no resulta fácil concebirla. Sería, para decirlo sin rodeos, una solemne prueba de estolidez. Convengamos, por consiguiente, en que el tomarlo, a los efectos que ahora concretamente nos ocupan, como una positiva explicación, sería demasiado expeditivo y, desde luego, harto desmesurado.

Tal vez se entenderían mejor los hechos sustituyendo ese presunto egoísmo por el vicio de la pereza, que, como Larra pensaba, tantas cosas explica. De todas formas, sería

indispensable dejar claro que la pereza en cuestión se diese de tal manera que no estuviese reñida con el hipertenso activismo que de ordinario se les atribuye, con no poca razón, a casi todos los hombres de negocios (es decir, que sería solamente una pereza para ponerse a pensar en la importancia de la educación, lo cual, a su vez, se explicaría por el hecho de que los hombres de negocios suelen tener unos usos y hábitos mentales muy diferentes de los que se han de emplear para comprender todo el valor de la tarea educativa y poder sacar de ello todas las consecuencias oportunas).

Sin embargo, tal vez pueda ser más procedente que renunciemos aquí a esta clase de explicaciones, seguramente demasiado fáciles, y tratemos de buscar la solución por otras sendas menos subjetivas. Para esto ya significaría un primer paso recordar que *la economía tiene también sus leyes, de las que no es prudente prescindir.* Y entre esas leyes, que de un modo objetivo se dan en la economía, se encuentra la que recaba el *equilibrio entre los costes, socialmente necesarios, y los ingresos, también necesarios socialmente.*

Dada esta ley, se explica bastante bien que cuando no se percibe ese equilibrio o se le ve como algo muy remoto, el hombre de negocios se resista a cargar con la empresa correspondiente y ni siquiera llegue a decidirse a prestarle su ayuda. Y claro está que la cosa resulta más oscura todavía cuando hay que realizar unos esfuerzos frente a los cuales —como sucede en el caso de los medios precisos para la educación superior— se alza la poderosa tentación de dejarle al Estado la aventura.

Por fuerza se ha de reconocer que esa actitud, en principio, es perfectamente comprensible, porque se da en favor de ella una objetiva y evidente lógica. Pero advirtamos también que no siempre es muy conveniente el dejarse cegar por la excesiva luz. Porque sucede que hay muchas «claridades inmediatas» bajo las cuales puede hacérsenos imposible, o muy difícil al menos, acertar a «ver a largo plazo». *Son muchos los testimonios de que en el curso de la vida económica se puede dar, a su modo, una cierta miopía: la de no saber prever las consecuencias que a largo plazo resultan no solamente de nuestras acciones, sino también de nuestras omisiones.*

Por lo que atañe a los planes de la actividad económica, esa miopía del entendimiento puede manifestarse, entre otras cosas que ahora no hacen al caso, en la voluntaria dejación de los deberes y los intereses de la iniciativa privada cuando se trata de financiar la educación superior. Pero, además, ha de tenerse en cuenta que a esto inmediatamente ha de añadirse que la verdad no es sólo que ello puede ocurrir, sino también que efectivamente está ocurriendo, y justo sin que, al parecer, nos percatemos de lo que se nos va a venir encima como no sepamos remediarlo.

Es verdaderamente lamentable la inconsciencia y la ligereza que persisten en un asunto de esta envergadura. Pero, con todo, sería todavía peor que no se diera una auténtica voluntad de penetrar en las raíces mismas del problema y sólo nos preocupásemos de «ponerle algún parche a la situación», tanto en el terreno de la práctica como en el ámbito más general de la teoría.

Entre esos parches hay uno cuyo efectivo peligro no se suele advertir con toda la necesaria lucidez: la distinción entre las actividades económicas que, por no ser

claramente interesantes, deberían correr a cargo del Estado y las que, en cambio, se les dejarían a los esfuerzos de la iniciativa privada. Por lo visto, *no se repara, al hacer esa distinción, en que ello es tanto como comenzar a abrir la puerta por donde luego, indefectiblemente, van a entrar a saco las más incontenibles pretensiones y las más ambiciosas injerencias de los poderes públicos. Y pocas cosas hay tan ilusorias como creer que esa puerta se puede abrir y cerrar a voluntad de la iniciativa privada.*

El grave riesgo al que ahora acabo de aludir se puede formular también de otra manera, desde luego más drástica: ¿no estará en nuestros días suicidándose la iniciativa privada por renunciar a unas actividades cuyos efectos a largo plazo no percibe o para los cuales no ha tenido suficientes arrestos?

Antes habíamos visto que el quehacer económico se fundamenta e inspira en el principio habitualmente llamado de la «racionalidad», que es tanto como decir el de la «lógica» de la conducta humana ante el hecho de la escasez de los recursos. Ahora bien, esto, con ser muy cierto, no debe hacer olvidar que la lógica exige tener en cuenta no solamente lo que los recursos pueden dar en un plazo corto, sino también lo que permiten conseguir a largo plazo. *Sería, pues, una burla que la racionalidad, tan invocada por los economistas, se convirtiese, de hecho, en la increíble irracionalidad de atenerse exclusivamente a lo que es rentable en plazos cortos.* ¿Y no es esto lo que sucede tantas veces cuando se trata de la educación?

No es menester demostrar —haciendo las salvedades oportunas— que la actitud de la iniciativa privada ha venido siendo con frecuencia —con demasiada frecuencia— la de creer que lo verdaderamente racional es dejarle al Estado la gestión económica y, por supuesto, las responsabilidades que de ella pueden dimanar. Y la causa de esa actitud es, en resumen, que la iniciativa privada no quiere cargar con nada de ello, porque lo suele ver, o interpretar, como un puro y simple «mal negocio» desde el punto de vista de las condiciones y exigencias de la idea «inmediatista» de la rentabilidad.

Semejante comportamiento puede parecer lógico, y lo sería realmente, si no hubiera más lógica que la propia de lo inmediato. Por otra parte, la conducta en cuestión no se aviene muy bien con el pensamiento, tan frecuentemente formulado, de que la educación es el mejor capital, de suerte que también son las mejores inversiones las que tienden a producirlo.

Para explicarnos, dentro de lo posible, este contradictorio proceder cabe hacer una hipótesis suficientemente «razonable». En efecto, tal vez lo que sucede es que se espera a que el Estado se decida a cargar con los gastos precisos para elaborar ese producto que se denomina educación y se piensa que después los ciudadanos serán capaces de beneficiarse de las ventajas tan fácilmente conseguidas con tan económico sistema, empleándolas cada uno libremente en su propio provecho personal.

Mas todo esto, que sin duda nos puede parecer también muy racional y hasta una muestra de astucia, no lo es nada más que de un modo aparente. En realidad, siempre que se piensa de esa forma se está echando en olvido, o quizá se ignora por completo, una importante verdad que la experiencia enseña en múltiples ocasiones y con indiscutibles testimonios. Se trata de lo siguiente: aunque la óptica de la economía

inmediatista no sea capaz de hacerse cargo de ello, *la educación pagada por el Estado es una educación que a largo plazo los poderes públicos se cobran de un modo muy peculiar, e incluso sin proponérselo: a saber, haciendo que los ciudadanos se acostumbren a ver en el gobernante una especie de omnipotente providencia que sabe dar cumplimiento a lo que la iniciativa privada no realiza, tal vez porque ni siquiera se interesa en tratar de lograrlo.*

Digámoslo de una manera más explícita. *El Estado que paga y monopoliza la educación* —especialmente en los niveles superiores de ésta— *es también un Estado que se comporta del modo más conveniente para hacer prosperar la mentalidad colectivista,* y ello incluso en los casos en los que el gobernante está muy lejos de tenerse a sí mismo por un secuaz de la ideología correspondiente y hasta se oponga a ella en otros muchos sectores de la realidad socioeconómica.

Y todavía cabe expresarlo de otro modo, por si acaso no fueran suficientes las fórmulas anteriores. El Estado que carga con la responsabilidad y con los gastos de la Universidad, y la pone igualmente bajo su dominio, no sólo educa *por* haberse inhibido la iniciativa privada y tener, por tanto, que suplirla, sino que educa también —y hasta cabe decir que lo consigue sin necesidad de proponérselo— *para* que esa misma iniciativa no sea posible en el específico campo de que se trata, como tampoco en otros diferentes, ni finalmente en ninguno. E insisto en que no se trata de «intenciones», que como tales deben ser deliberadas, sino de «hechos» y de resultados.

En general, cuando se prefieren las «seguridades» que el Estado proporciona y administra, es lógico ver en él la institución adecuada para promover los objetivos cuyo logro exige más esfuerzo por recabar una atención prolongada más allá de los límites de una rentabilidad inmediatista. Y, por tanto, es menester decir, resumiendo las últimas ideas, que *constituye una verdadera falta de visión el pensar, como tantas veces viene haciéndose, que carece de mayores consecuencias la renuncia a ejercer la iniciativa privada en el ámbito de la enseñanza superior, creyendo que esa misma iniciativa puede conservarse, sin embargo, en otros campos o aspectos de la vida económica y social.* Difícilmente cabe incurrir en un optimismo más ciego e irracional.

A largo plazo, el precio de esa renuncia será el suicidio de la iniciativa privada, su ciega autodestrucción, si no acierta a poner el oportuno remedio; y conste que, como ya esa renuncia viene dándose desde hace algún tiempo, el largo plazo de la autodestrucción no empieza ahora, sino que está cumplido parcialmente. Se trata, pues, de no obstinarse en prolongarlo y de recobrar los días perdidos.

El evidente auge en nuestra época de la mentalidad colectivista es un hecho profundamente emparentado con la «atonía» de la iniciativa privada en el sector social de la educación superior. Por sus repetidas omisiones, la iniciativa privada ha venido haciendo el mal negocio —y no sería ningún consuelo el suponer que ha procedido así inconscientemente— de favorecer el desarrollo de la mentalidad colectivista, que es cabalmente su más temible adversario, el que llegaría a impedirle, si triunfase de una manera completa, cualquier otra actividad.

Hay que preguntarse muy en serio si de verdad se piensa en lo que está ocurriendo.

Porque hay quienes luchan contra el colectivismo en nombre, objetivamente, de la dignidad de la persona humana, la cual exige el respeto a la libre y personal iniciativa; pero cometen la insensatez de abandonar sectores como el de la vida universitaria —de interés social indiscutible— para que cargue con ellos el Estado.

La inconsecuencia y la irresponsabilidad de esa conducta están bien a la vista. Quienes actúan de ese modo quieren —así parece— que se respete la iniciativa privada, pero comienzan por no respetar ellos mismos el deber y el derecho de ejercerla en sectores sociales de vital interés y trascendencia. Si esto es, en efecto, racional, que venga Dios y lo vea. Yo, al menos, no logro verlo por más esfuerzos que hago.

Lo único que de verdad resulta bien visible en toda esta situación es que con ella se ofrece, sin duda alguna, una muestra característica del «infantilismo» del que hablábamos justamente al comienzo de este capítulo. Ese infantilismo —recordémoslo— no era otra cosa sino la cuquería que estriba en querer ser libres y a la vez, sin embargo, no querer ser responsables. Y la cosa, por otra parte, además de evidentemente inconsecuente, resulta en definitiva, y por poco que se la llegue a analizar, un juego bastante sucio y ciertamente de muy bajo empeño, porque da pie a pensar que lo que realmente se proponen los más «avisados» partidarios de la iniciativa privada es estar siempre a lo seguro y fácil y a jugar con ventajas excesivamente atornilladas.

Naturalmente, puedo decir también que no creo necesario hacer ahora la demostración de que el auténtico hombre de empresa está muy lejos de semejante manera de pensar y de proceder. Pero el asunto que ahora estamos considerando exige que la mentalidad del auténtico hombre de empresa sea capaz de crecerse ante las dificultades de la ayuda a la Universidad. Ni tampoco se trata solamente de que un escaso número de hombres se convenza de la necesidad de superar esas dificultades.

Es verdaderamente imprescindible que las mismas ideas que aquí estamos examinando lleguen a contagiarse a otras muchas personas, pero precisamente por *la vía de la actuación privada y personal.* Quiero decir que no me parece bueno el caer en la tentación de recortar los trámites, creyendo que lo decisivo y esencial es persuadir a quienes administran los recursos de la ingente maquinaria del Estado. A quienes hace falta convencer es, sobre todo, a los ciudadanos particulares, a los que han de hacer uso de su más libre y personal iniciativa para prestar su apoyo a las tareas de la Universidad.

UNIVERSIDAD, ESTADO, SOCIEDAD

El tema de las exigencias de la responsabilidad personal incluye evidentemente —y de un modo especial en nuestro tiempo— la cuestión de los deberes sociales de la iniciativa privada.

Referirse a este asunto como hasta ahora lo hemos venido haciendo es cosa enteramente indispensable y de muy decisivas consecuencias en la situación en que hoy vivimos. Sin embargo, para llevarlo a la práctica de una manera concreta y no quedarnos en puras divagaciones, también era necesario referirse, de una manera explícita y directa, al interés social de la educación superior. Se trata de un interés que ciertamente ha de

alcanzarnos a todos y cuya más honda y esencial raíz es el valor sustantivo de la dignidad de la persona humana.

La libre ayuda a la Universidad constituye hoy un reto que la iniciativa privada se debe hacer a sí misma y que también debe dirigir a cuantos creen en la libertad y están de veras dispuestos a demostrar con hechos sus ideas. Pues *creer en la libertad no es tan sólo admitir de una manera pasiva su existencia, sino participar —contribuir— activamente a la concreta posibilidad de su ejercicio.* Y en el terreno de la educación superior y la vida universitaria, creer en la libertad es ayudar a que ésta sea posible en virtud del esfuerzo de la libre y personal iniciativa.

Esa ayuda será —no lo olvidemos— tan difícil y problemática como hoy lo tiene que ser todo cuanto dependa de las responsabilidades personales en un mundo que está impregnado de mentalidad colectivista, por haber omitido, entre otras cosas, el ejercicio de la libertad para contribuir al bien común en el ámbito propio del quehacer universitario. Hay en esto una mutua implicación. En general, el espíritu de la libre iniciativa es decisivo para la Universidad; pero ésta, a su vez, es también decisiva para ese mismo espíritu. Ello explica que pueda formularse, con no poca objetividad, la siguiente cuestión: ¿no serán muchos de los presentes males de la Universidad la consecuencia de que ésta no es efectivamente libre, al no hallarse atendida por la sociedad en la forma que realmente se merece? Pero mal puede ocurrir que la sociedad atienda de esa manera a la Universidad si no se hace cargo de que ésta deja en cierta medida de ser libre cuando el Estado la monopoliza como si de derecho fuese «suya» en el más natural de los sentidos.

Aclaremos lo que con esto último se pretende decir. De ningún modo se trata de que no deba haber Universidades estatales, sino de que estas instituciones deben coexistir y convivir con la Universidad fundamentada en la iniciativa privada, precisamente para que el gobernante no considere «su» Universidad como lo único, o como lo más valioso, que en la educación superior se puede hacer. Pues si los gobernantes piensan de ese modo en este especial sector, acabarán creyéndose los mejores o los únicos instrumentos de todos los demás sectores integrantes de la vida social, la cual necesariamente condiciona la existencia privada de los hombres, así como las posibilidades más fecundas de su libre albedrío.

Pienso que la mentalidad que un hombre adquiere cuando se forma en Universidades estatales no convivientes con las de origen privado puede fácilmente transformarse en una mentalidad masificada y proclive, por tanto, a la adoración de los poderes públicos. Y claro está que no puede ser éste el mejor clima para que luego se tenga una conciencia lúcida de los derechos y de los deberes de la libre iniciativa personal. Pero si ésta se desentiende del asunto y lo abandona en manos del Estado, ¿de qué puede quejarse?

Sin embargo, aquí no se trata de quejarnos de nada ni de sacar tampoco la conclusión de que el Estado debiera ser un poco menos «estatista» para hacer que los ciudadanos podamos ser, por nuestra parte, algo más libres. En cierto modo, hay alguna verdad en la afirmación de que no se dan más libertades que las que uno se toma, si efectivamente lo hace así y, por supuesto, si se lo permiten. Pero el Estado todavía consiente que

ejerzamos nuestra capacidad de iniciativa; y pensar lo contrario es tan sólo una forma de querer disculpar las omisiones de esa facultad que aún poseemos. Sepamos, por lo tanto, aprovecharla, entre otras cosas, para ejercer el derecho de llevar a la práctica nuestra libérrima y personal aportación al quehacer universitario.

La vida universitaria no tiene nada que ver con la actitud de quienes se obstinan en tomar la iniciativa privada como un medio tan sólo para sus propios y particulares intereses. Ya el hecho de que una Universidad esté basada en la libre y personal iniciativa, siendo un fruto de ésta, constituye realmente un testimonio del sentido de la responsabilidad.

Queremos que esa responsabilidad sea compartida por todos los que comprenden que la Universidad desborda por principio todos los intereses meramente privados. Y deseamos, en suma, que la Universidad llegue efectivamente a convertirse en un auténtico foco de irradiación de todos los valores del espíritu bajo el signo común de la más plena libertad del hombre.

Sabemos bien que la Universidad no tiene por objetivo el resolver problemas inmediatos. Pero somos conscientes de que, cuando falta la visión de largo alcance, no solamente la Universidad, sino la vida entera, se hacen irracionales, y eso es también lo que ocurre cuando sólo se ve en la libertad, desde una perspectiva inmediatista, un mero asunto privado.

III. ¿Es rentable la Universidad?

ANTE LOS HECHOS GRAVES, IDEAS CLARAS

No hay ninguna exageración en sostener que la época que vivimos es bronca y desconcertante. Bien se puede decir que, entre los hechos que van formando su entramado, todos los días se nos presenta alguno que desafía a nuestros nervios y pone a prueba nuestra serenidad.

Tales hechos son, en general, bien conocidos. Los leemos en los periódicos y, por si fuera poco, la radio y la televisión nos los describen minuciosamente en todos sus pormenores. Pero por debajo de esos hechos hay algo más importante y decisivo: las «ideas» a las que responden. Sin ellas, todo lo que acontece se nos hace enteramente incomprensible, por abundante que sea nuestra información y, en ocasiones, precisamente en virtud del excesivo acopio de noticias, al no saber jerarquizarlas y ordenarlas. De ahí que, mientras más graves sean los hechos, más claras deban tenerse las ideas para saber afrontarlos y reaccionar ante ellos con la conveniente lucidez.

Viene todo esto a cuento de las crisis de las que hoy tanto se habla con relación a las más diversas áreas vitales y a las más varias manifestaciones de la actual sociedad. No cabe ninguna duda de que esas crisis existen. A nada conduciría la pretensión de ignorarlas. Por lo demás, tampoco se puede en serio discutir que el origen de todas esas crisis hay que buscarlo siempre en el plano de las ideas.

Sin embargo, y salvo que fuésemos unos verdaderos masoquistas, *de nada nos podrían aprovechar ni el conocimiento de los hechos ni la conciencia de sus raíces ideológicas, si todo se nos quedase en una vana y estéril lamentación,* más o menos grandilocuente. Y, por supuesto, es verdad que no sólo no ganaríamos nada de esa forma, sino también que malgastaríamos un tiempo sin duda muy necesario para nuestro trabajo o para un ocio lleno de sentido.

A las ideas de las que surgen las crisis es menester superarlas con un riguroso examen de otra clase de ideas: las que contienen positivamente una objetiva y práctica solución. Ahora bien, para poder dar con ellas, siempre es indispensable, como un punto de apoyo o de partida, la posesión de unos principios teóricos, sin olvidar, no obstante, que

también resulta imprescindible el «saber tomar tierra», ocupándose de la forma de aplicarlos, según lo exijan la circunstancia y la ocasión.

Todo esto nos hace comprender que ante la crisis de la sociedad, de la que a su vez surgen otras crisis, es preciso tratar algunas cuestiones prácticas, sin dejar de atender al mismo tiempo a las exigencias doctrinales que deben inspirar nuestra conducta.

Por lo pronto, la tesis según la cual la economía condiciona, ya sea inmediata ya mediatamente, a la totalidad de los aspectos de la existencia humana, nos ofrece un buen punto de partida para ocuparnos después de los problemas prácticos que necesariamente hay que afrontar, y entre los cuales se halla el que da título a esta disertación: el problema de si es rentable la empresa universitaria. Pero vayamos con calma y paso a paso. *Ante todo, debemos hacernos cargo del sentido en que hay que tomar la afirmación de que la economía condiciona la totalidad de nuestra vida.* Vale la pena que nos detengamos a reflexionar sobre el alcance de tan controvertida afirmación.

En efecto, de la actitud que ante esta tesis tomemos depende, en muy buena parte, nuestra efectiva reacción ante el problema de la Universidad, y ante otros muchos. Porque importa advertir, muy en primer lugar, que hay una forma de vago espiritualismo, acaso no muy consciente, mas no por ello menos operativo, que hace que, cuando se trata de ayudar a la consecución de un fin concreto, nos limitemos a verlo, como se suele decir, «con buenos ojos», y a dedicarle una simpatía tan expresiva como exenta de compromiso.

Cuando así se procede, se hace abstracción de los condicionamientos necesarios para lograr el fin que inspira esa simpatía. Y como quiera, a su vez, que esos condicionamientos necesarios tienen un aspecto material, decimos, al no ponerlos, que compartimos «espiritualmente» el fin con ellos buscado. Y así se piensa que se queda bien, aun en el caso de poder haber contribuido a realizar ese fin con unos medios concretos y materiales.

LA ACTITUD DEL CRISTIANO ANTE LAS REALIDADES MATERIALES

Hay en la sabiduría de nuestro pueblo un viejo lema de muy cristiana inspiración: «A Dios rogando y con el mazo dando». El esencial y básico cristianismo de este sabroso lema consiste en que nos invita a proyectar toda la eficacia del espíritu sobre las realidades materiales que han de ponerse en acción. Por lo visto, Dios quiere que utilicemos esas realidades materiales para alcanzar los fines que le debemos pedir.

Dios sabrá por qué ha querido hacernos de ese modo: *no unos puros espíritus, sino unos espíritus ciertamente mediados por condicionamientos materiales, incluso para lograr los objetivos de más alto nivel.* Nosotros no tenemos títulos bastantes para poder pedirle cuentas a Dios de que nos haya querido hacer de esa manera. Lo que sí está en nuestro poder es darnos cuenta de que somos realmente así, y de que, por tanto, tenemos la obligación de proceder en consonancia con ello.

Por otra parte, sería rotundamente inadmisible que en nombre de nuestro espíritu sintiésemos aversión a la materia. Tal posibilidad no es una hipótesis meramente fingida. Además de que hay concepciones que pretenden ennoblecer esa repugnancia a la materia, también se da en la práctica la tentación de creerse muy espirituales y exquisitos por descuidar los deberes más directamente vinculados a nuestro propio cuerpo y a los medios y condiciones de nuestra circunstancia material.

Pero es el caso que Dios no le ha hecho ningún asco a la materia. Con la máxima claridad le ha dicho «sí» en las dos «ocasiones» más solemnes: al crear el mundo material y al encarnarse en Cristo.

Ante todo, la creación del mundo material es un efecto de la voluntad y del poder de Dios. Así lo entendemos los cristianos, y ello nos aparta del error de algunos antiguos pensadores que atribuían la materia al poder del demonio o al de otro espíritu opuesto al querer divino, como si la potencia de crear —en la más estricta y rigurosa acepción de la palabra— no fuera exclusivamente un atributo de Dios.

Saquemos las consecuencias que de ello lógicamente se desprenden. Porque si Dios le ha dicho «sí» a la materia, nosotros no podemos permitirnos el olímpico gesto de despreciarla, sino que, muy al contrario, estamos indudablemente en el deber de contar con su realidad y su valor, asumiéndolos positivamente en nuestra vida.

Cierto que *el cristianismo no es un materialismo en el grosero sentido de esta expresión; pero tampoco es un puro espiritualismo, puesto que Cristo no es un puro espíritu.* Y aunque también es verdad que el cristianismo tiene un alcance sobrenatural, no es, a su vez, menos cierto que lo sobrenatural eleva a lo natural, contando precisamente con su sentido y valor, es decir, sin desvirtuarlo ni negarlo en sus objetivas dimensiones. En suma: *un cristiano no puede ser materialista, si con ello se entiende que niega o menosprecia los valores del mundo espiritual y sobrenatural, por el hecho de que esta especial clase de valores no le resultan visibles con los meros ojos de la cara; pero tampoco puede un cristiano conducirse como si las cosas materiales fuesen «antivalores» o sólo constituyeran ocasiones para irse alejando de los más altos fines del espíritu.*

Y, en fin, para redondear estas ideas, también conviene observar que, aunque el cristianismo dice «sí» tanto a lo material como a lo espiritual, no por ello les confiere el mismo rango, sino que ciertamente reconoce que lo espiritual vale más que lo material, de tal modo, por consiguiente, que éste debe ordenarse a aquél, como lo inferior se ordena a lo superior, y no al contrario. La afirmación de esta jerarquía es inseparable de la esencia del cristianismo. Respecto de ello no cabe el menor asomo de duda o de ambigüedad.

En el caso del hombre, que es un ser a la vez espiritual y material, la ordenación de lo segundo a lo primero se lleva a cabo en la forma en que los medios y las condiciones valen precisamente para los fines a los que pueden servir. Todo lo cual quiere decir, en suma, que para el ser humano lo material que hay en él, y en torno de él, es como un instrumento cuyo uso debe orientarse hacia los intereses del espíritu. O sea, que estos intereses son el fin, y todo lo material, dentro y fuera del hombre deberá emplearse como

un medio: a la manera de un instrumento o condición.

Tal vez parezca, no obstante, que al hacer estas reflexiones nos hemos alejado del asunto en el que habíamos puesto la atención y que ha sido también el motivo de hacerlas. Sin embargo, muy pronto vamos a ver cómo estamos ahora mucho más cerca de las conclusiones prácticas buscadas, y ello precisamente sin perder el contacto con los principios generales y doctrinales en los que, como siempre, se ha de apoyar la acción para no convertirse en un mero activismo irracional.

A diferencia, en efecto, no solamente de los puros y simples animales, sino también, y en general, de todos los seres que no tienen las facultades propias del espíritu, *el hombre necesita la teoría y la doctrina para darle un sentido a su conducta* y *actuar, de este modo, como un verdadero hombre.* Cuando no lo hace así, decae de su categoría racional o, dicho de otra manera, se embrutece, lo cual realmente es peor que lo que les pasa a los brutos, es decir, a los seres que no se encuentran dotados de ningún tipo de facultad espiritual, porque estos seres no llegan a decaer de su nivel, ni hacen tampoco ninguna clase de traición a su categoría natural, por actuar sin el recurso previo a las luces de la teoría y la doctrina.

Pero volvamos, sin más dilación, a nuestro asunto. Antes habíamos visto que todo lo material, dentro y fuera del hombre, debe ser empleado, de acuerdo siempre con sus propiedades, como un medio, a la manera de un instrumento o condición, para los fines y los intereses del espíritu. Pues bien, a la vista de ello podemos ahora afirmar que el ser humano está constituido de tal modo que hay en él una doble relación entre lo material y lo espiritual.

Por una parte, el peculiar espíritu del hombre se sirve precisamente de las realidades materiales, utilizándolas como medios o condiciones para sus fines más altos; lo cual quiere decir que nuestro espíritu tiene la capacidad de funcionar como un poder realmente directivo que interviene en lo material y de alguna manera se aprovecha de ello. Pero, por otro lado, nuestro espíritu, en tanto que es humano, necesita de esas mismas cosas materiales de las que efectivamente se aprovecha y sobre las cuales ejerce su poder directivo.

Esa necesidad que, por ser solamente humano, tiene de las cosas materiales nuestro espíritu, no puede explicarse únicamente por el hecho innegable de su propia índole espiritual, sino por ser el nuestro un espíritu unido a la materia. Y tal es, en definitiva, la razón por la que hay que decir que el hombre no es propiamente un puro espíritu, sino un espíritu incorporado o encarnado. No somos Dios, ni tan siquiera ángeles, sino nada más —y nada menos— que hombres. Pero a su vez este «nada menos» significa que, a pesar de que no somos más que hombres, nuestro rango y categoría nos obligan a actuar como tales: sin olvidarnos de que ya por naturaleza poseemos la realidad de un espíritu, todo lo condicionado que se quiera, pero espíritu al fin.

A estas razones de índole filosófica —o sea, meramente naturales—, la visión sobrenatural del cristianismo, lejos de desatenderlas o excluirlas, lo que hace es, por el contrario, elevarlas y confirmarlas, llevándolas hasta un plano infinitamente superior al de la humana capacidad de razonar. Así, pues, ni la filosofía, por un lado, ni la fe y la

teología, por el otro, nos autorizan en manera alguna a menospreciar lo material. Utilizar las realidades materiales es valerse, en principio, de un instrumento noble, porque así lo ha hecho Dios. Somos nosotros quienes podemos degradarlo —o, mejor, degradarnos— si lo empleamos indebidamente. Pero este incorrecto uso que podemos hacer no se deriva de que aprovechemos la realidad material para dar cumplimiento a nuestros intereses, sino que resulta únicamente de que los intereses que tengamos no sean los que Dios quiere de nosotros.

ECONOMÍA Y ECONOMISMO

La incursión que hemos hecho por el campo de la doctrina era ciertamente necesaria para fundamentar, con entera firmeza, una verdad que ahora tenemos clara: la de que hay que emplear, y muy a fondo, todos los recursos materiales con los que se instrumenta y condiciona nuestra vida de hombres, y en tanta mayor medida cuanto más al servicio de los mejores fines queramos efectivamente utilizarlos.

De esta manera, se hace también visible el exacto sentido de la tesis de que la economía condiciona, ya sea directa ya indirectamente, nuestro entero vivir. Porque, ante todo, la economía se refiere, de una manera directa, a cosas de carácter material. Su objetivo inmediato y propio es hacer que esas cosas resulten aprovechadas hasta el máximo. Pero por ser nuestros recursos materiales una indispensable condición, se nos hace a la vez patente que la economía, por la cual los administramos del mejor modo posible, tiene en principio la índole de algo condicionante de todo nuestro vivir.

No solamente nos vemos en la necesidad de utilizar medios materiales, sino también en la de administrarlos de una manera económica. Mas esta administración, aunque recae sobre algo material, no es ella misma algo material a su vez. *La economía es una actividad de nuestro espíritu, algo que éste ejecuta sobre realidades materiales y sirviéndose de ellas, pero sin dejar de ser realmente un quehacer espiritual.*

También cabe, sin duda, la posibilidad de que al tratar con las realidades materiales, nos materialicemos demasiado. Quiero decir que es posible que, al ejercer esa actividad espiritual, nos hagamos materialistas. Sin embargo, este innegable riesgo de las actividades económicas puede darse también cuando no se hace economía y, desde luego, cuando se la «deshace», como sucede cuando se malgastan y dilapidan los medios para conseguir satisfacciones excesivamente sensuales, que no exigen, por cierto, mucho espíritu.

Dicho de otra manera: *tan materialista cabe ser ocupándose de las cosas materiales desde el punto de vista de la actitud económica, como descuidando esta actitud y entregándose a derrochar, sin miramientos, los recursos en nuestras manos.* De lo cual, por tanto, se desprende que no son las cosas materiales, como tampoco el ocuparnos de ellas, lo que de veras nos puede hacer materialistas, sino el abandonarse a unos deseos que resultan incompatibles con nuestros más altos intereses.

La riqueza engendrada por la economía puede ser, moralmente hablando, mal usada.

Desde luego. Y también cabe la posibilidad de abusar de la economía. Mas ni la propia economía determina el mal uso moral de las riquezas engendradas por ella ni tampoco es la causa de nuestro posible abuso del quehacer económico. Por lo que concierne a lo primero, ha de tenerse en cuenta que tanto el uso moralmente bueno, como el moralmente malo, de las disponibilidades materiales, son llevados a cabo en virtud de una decisión que igual puede tomarla quien se abstiene de hacer economía. En cambio, por lo que se refiere a lo segundo, ciertamente es verdad que se da el vicio del «economismo»: la indefinida repetición del uso de las riquezas para volver a producir riquezas, lo cual constituye un círculo en el que las cosas materiales son a la vez medio y fin, sin que nada las llegue a trascender en quien así las concibe, por no dirigirlas nunca a algo distinto de ellas y que les dé un sentido superior.

Pero una cosa es el economismo y otra la economía. De aquél hay que decir, sin ninguna clase de reservas, que constituye un vicio, y de ésta, en cambio, que es una necesidad para poder dar satisfacción a otras necesidades. La economía no es un fin para sí misma, como tampoco las disponibilidades materiales tienen su fin esencial en ser incrementadas y extendidas. No cabe la menor duda de que puede ser útil el empleo de una parte de ellas —incluso una porción considerable— para tratar de aumentarlas. *Lo que no tiene, en cambio, ningún sentido es en cerrarlas en lo que muy gráficamente se ha llamado «la infinita cadena de la productividad».* Al cabo, la economía y las riquezas tienen un «para qué», al cual deben servir, como en general todos los medios.

Tan cierto es que la economía condiciona, ya sea directa, ya indirectamente, todo nuestro vivir, como que también ella misma puede a su vez condicionarse a sí propia. Pero la economía, en resolución, solamente es un medio, lo mismo que solamente son un medio todos los recursos materiales que con ella logramos que den fruto. Ahora bien, justamente porque es un medio, hay que cuidarse, en la práctica, de hacerla funcionar correctamente. No podemos pensar que los buenos fines se hayan de lograr con malos medios. De ahí la indudable necesidad moral de que la economía sea técnicamente buena.

POR QUÉ ES RENTABLE LA UNIVERSIDAD

La exigencia moral de que el quehacer económico sea técnicamente correcto no es de suyo ninguna concesión a lo que hemos llamado el economismo. Se trata, sencillamente, de la necesidad de respetar las leyes y los métodos propios de la economía, para que ésta, en la práctica, sirva realmente al buen fin al que se la ordena. El economismo estribaría en pensar que ese buen fin lo es a su vez la economía misma o la riqueza que ésta puede producir.

Al ayudar a la Universidad, no lo hacemos tan sólo de una manera económica. Ni nuestra ayuda económica se basa exclusivamente en las frías razones de la pura razón. Pero es perfectamente comprensible que nos planteemos esa ayuda desde el punto de vista de la «rentabilidad» de la institución universitaria. Para hacer este planteamiento no

es necesario ser lo que se dice un profesional de los negocios. Y, desde luego, tampoco hay razón alguna para que debamos incurrir en la viciosa actitud del economismo. Basta con ser sensatos y tener la cabeza medianamente bien organizada.

Precisamente uno de los síntomas de ello consiste en no estar conformes con la idea de que se es muy espiritual cuando no se echan las cuentas de los gastos ni se pregunta por la utilidad que éstos reportan. Naturalmente, lo que ya no sería sensatez ni buena organización de la cabeza, sino simple egoísmo, es referir esa utilidad únicamente al beneficio particular de quien la busca.

La cuestión de la rentabilidad de la institución universitaria puede ofrecer algunas dificultades en las que ahora debemos detenernos, para ver de encontrar su solución sin necesidad de echar mano de vagos romanticismos más o menos retóricos y utópicos. Pretender excluir esas dificultades, limitándose a argumentar que su planteamiento está viciado por un craso materialismo es hacer baratamente la figura de un espiritualista irresponsable. Forzosamente hay que reconocer que si algo llevan a cabo los espiritualistas de ese corte, casi siempre es a expensas del trabajo, hecho sin ampulosidades ni retóricas, de quienes se ocupan de los gastos y los ingresos precisos. Ciertamente, quienes toman sobre sus hombros esa carga y esa preocupación entienden bien que se plantee el problema de la rentabilidad de la Universidad. No se enojan por ello ni tratan, en modo alguno, de negar la existencia de las dificultades. Saben que éstas existen, porque tienen que habérselas con ellas y, por consiguiente, no se extrañan de que alguien las haga ver. Lo cual no quiere decir que las vean como insuperables.

¿Mas no habíamos quedado —puesto que hoy tanto se repite el tópico— en que la educación es la mejor inversión? Por todas partes lo oímos. Y no faltan los buenos razonamientos en su apoyo. Sin embargo, uno se pregunta, en ocasiones, si no será que todo ello se dice «con la boca pequeña».

Sospechamos que pueda tratarse de una moda o, por lo menos, de una «muletilla», que se repite como por inercia y porque no parece «de recibo» el negarse a emplearla. *A la hora de las verdades de la práctica —la contundente prueba de los hechos—, nos encontramos con la realidad de que en la educación se invierte bastante menos que en otras cosas no tan alabadas, y al mismo tiempo se protesta más por los gastos que ella ocasiona que por los que esas otras cosas acarrean.*

En este punto, como en tantos otros, la objetiva distancia entre el decir y el hacer es una prueba innegable de que lo primero resulta mucho más fácil y no exige la convicción que es necesaria, en cambio, para lo segundo. El hacer requiere indudablemente más esfuerzo, sobre todo cuando también hay que «dejar de hacer» algunas cosas que, además de gustarnos, pueden lograrse con facilidad y prontitud.

Precisamente es la falta de estas dos notas, sobre todo la de la prontitud, lo que mejor explica que a la educación de nivel superior no se le vea la rentabilidad con toda la necesaria lucidez. Y tanto más cuando ya no se trate de la educación de un hijo, o de un allegado, sino de la que es precisa en una forma genérica y como algo que ha de tener a su servicio una entidad o institución permanente.

Las amañadas razones del «inmediatismo» explican en cierto modo —aunque no por

completo ni en una forma objetivamente suficiente— la inconsecuencia, de que venimos hablando, entre el decir y el hacer cuando se afirma la necesidad de la ayuda al quehacer universitario. Y si tales razones perturban y disminuyen la conciencia de esta necesidad, es muy lógico y comprensible que actúen de una manera negativa sobre el aprecio de la rentabilidad correspondiente.

Con bastante frecuencia, la rentabilidad es entendida de un modo unilateral: precisamente, desde el ángulo de visión característico de un auténtico inmediatismo. En una forma muy amplia, esto podría explicarse dilatando la significación de la vieja sentencia: *ars longa, vita brevis.* La marcha contra el reloj, el no dar tiempo al tiempo, vienen, no pocas veces, del deseo de conseguir muchas cosas en el mínimo plazo.

Se trata, evidentemente, de una cierta manera de aplicar o ejercer la economía, porque el tiempo también se encuadra en la noción de los bienes escasos que por ella se han de administrar. A su modo y manera, el tiempo también es algo a lo que hay que sacarle el máximo partido. (No nos atañe ahora la cuestión de si se deforma ese provecho cuando se lo concibe únicamente, o por lo menos fundamentalmente, desde el punto de vista de la cantidad.)

Es muy oportuno darse cuenta de que *las exigencias del inmediatismo no son parte integrante de la idea de la libertad, pese a que se comportan muchas veces como si le estuviesen adheridas.* Esto se hace visible, sobre todo, cuando las categorías que se manejan no son en realidad las económicas, sino las propias del economismo. Lo cual, en efecto, ocurre cuando la significación que se le da a la riqueza es esencialmente la de un medio para lograr más riquezas. Porque si es esto lo que esencialmente debe hacerse, lo mejor es hacerlo lo más rápidamente que se pueda, para así sacarle el mayor jugo al capital inicial.

Desde un punto de vista muy teórico, se podría discutir si el economismo es el origen, o más bien el efecto, de lo que venimos llamando el inmediatismo. Personalmente, me inclino por lo segundo. Pero sea de ello lo que fuere, lo que no cabe negar es que se muestran coherentes entre sí, aunque esto no significa que a su vez ambos resulten coherentes con lo que aquí más importa: el sentido esencial y más profundo de ese poder humano al que damos el nombre de razón.

Ya dije antes que el economismo es esencialmente irracional, por tomar como fines a unos medios que no dejan objetivamente de ser medios por el hecho de incrementarse. Si las riquezas se usan únicamente para volver a producir riquezas, no cabe duda de que se convierten en medios para medios, y, por lo tanto, también resulta ser pura ilusión —mero espejismo— el considerarlas como fines.

Bien es verdad que nunca el economismo puede llevarse a cabo por completo. Su plena realización es, a todas luces, imposible. Algo hay que gastar en objetivos que no consisten, a su vez, en producir, dado que no cabe producir sin lograr mantenerse en la existencia, lo cual requiere hacer algunos gastos que no son formalmente productivos.

Pero aun así, el contrasentido sigue dándose, o al menos se puede dar, porque también cabe concebir la conservación de la vida, y hasta el uso de la razón, como puros y simples instrumentos para seguir produciendo. Es la *locura del racionalismo*

economístico, tan insensato como la avaricia y que comparte con ella su raíz.

Menos fácil de ver resulta, en cambio, la especial sinrazón del inmediatismo. Para que ésta pueda hacérsenos perceptible como algo que atenta contra los valores más humanos será preciso que fijemos nuestra atención en uno de los rasgos peculiares de la facultad de razonar, en tanto que ésta es lo que específicamente nos distingue de nuestros congéneres zoológicos.

Gracias a la facultad de la razón, el hombre tiene, en efecto, entre otros poderes, la capacidad de trascender o rebasar el presente, por el sistema de proyectar el futuro. Para ello no es necesario que el futuro venga a hacérsenos accesible como inmediato al ahora. Porque todo futuro que se nos hace presente de ese modo —por su proximidad o inmediatez a la actual situación de quien lo piensa— apenas se distingue, en realidad, del presente efectivo. Es, por así decirlo, un simple apéndice, como una prolongación, de lo que ya actualmente se está dando y, por lo mismo, no lo trasciende de veras, en el más propio sentido de la expresión. Por el contrario, frente a ese futuro encadenado al ahora, se nos puede también dar otro desligado o distante, es decir, y para expresarlo en términos cronológicos, más propiamente futuro.

Resulta, por consiguiente, que toda intención de limitarse, por principio y de un modo sistemático, a la primera especie de futuro, es una forma de coartar la razón, o sea, un abusivo modo de ligarla a unas circunstancias que no expresan, ni mucho menos miden, todo el alcance de esta facultad. De ahí que haya que afirmar que el inmediatismo es, en el fondo, aunque no siempre acertemos a saber verlo así, una manera de rebajarse el hombre, al ponerse al nivel de la conducta propia de los puros y simples animales; lo cual, evidentemente, representa una animalización del ser humano.

Usando aquí una metáfora a la que da pie la economía —y manteniéndonos en el plano de una perspectiva temporal—, bien se puede decir que la razón es «la facultad que nos permite contar con los plazos largos». *Sería, pues, verdaderamente paradójico que, en nombre de la propia economía, se tuviese un concepto de la rentabilidad como algo por fuerza adscrito a las realidades inmediatas o, cuando menos, muy próximas.* Ello equivaldría a practicar —digámoslo sin falsos miramientos— una «economía animalizada». Y, en realidad, para decirlo todo, aún habría que añadir que al juzgarla de esa manera le hacemos algún favor, porque el animal irracional, según comentamos antes, no se rebaja nunca de su propio nivel.

Para hablar con entera exactitud hay que advertir, sin embargo, que la economía no tiene arte ni parte en esa especie de animalización a la que puede el hombre conducirla y una de cuyas formas es la que se da, indudablemente, al afirmar que la institución universitaria no es rentable (por supuesto, desde la perspectiva del activismo y del inmediatismo). Ni tampoco la economía tiene ninguna «culpa» de que se abuse de ella para poner obstáculos a todas las intenciones orientadas a los más altos valores del espíritu. En una palabra: la economía es ajena a la estrechez de miras de quienes ni siquiera se dan cuenta de que el espíritu está ya presente en el origen del quehacer económico.

Esa estrechez de miras acaba por concebir la economía según el modo de una

necesidad tan material como todas las que el hombre ha de atender para poder estar en condiciones de abrirse a otras realidades que no son materiales ni inmediatas. Y hasta se llega a dar el contrasentido de que esa mezquina óptica acaba por impedir la percepción del efecto mediato o indirecto del pensamiento teórico en las realizaciones de la técnica y, a través de ellas, también en la vida práctica.

Apenas cabe entender que haya realmente un tal desconocimiento de lo que hace posible el desarrollo de toda la técnica actual con sus repercusiones innegables en la vida presente; y, sin embargo, tan fácil es querer aprovecharse de los progresos técnicos, como olvidar que su origen se encuentra precisamente en la teoría. Es indudable que *el practicismo a ultranza termina por no ser práctico,* porque degenera en la rutina, haciéndose incapaz, por ello mismo, de inventar nada nuevo ni de percibir las condiciones que permiten hallarlo.

Por el contrario, cuando se sirve a la teoría, buscando desinteresadamente la verdad, ésta hace posibles nuevos modos de aplicarla a la vida, mejorando las soluciones que sus necesidades nos recaban, incluso cuando se trata del empleo de nuestros recursos materiales. Porque, en efecto, si la técnica ha progresado, no es por haberse abandonado la teoría, sino, al contrario, precisamente por haber ido ésta descubriéndonos otros horizontes, más amplios y fecundos a la vez, en los cuales se ha hecho posible lo que es preciso para la invención de unos nuevos recursos en continuo avance y desarrollo.

Todo esto, en definitiva, quiere decir que *cuando se está ligado a lo inmediato y a lo más material, se acaba por no saber sacarle todo el fruto ni siquiera a esas mismas cosas materiales que monopolizan la atención.* Parece, pues, que para lograr hacerlas plenamente rentables hace falta ponerse muy por encima de ellas. Aun en este sentido, no es casual la influencia del cristianismo en la aparición y el desarrollo del espíritu técnico, por más que no se cifre en esto la intención de la peculiar novedad de aquél. De hecho, y sin pretenderlo, esa influencia ha tenido lugar bajo la forma de un efecto mediato.

Otro tipo de inmediatismo es el que limita todo el valor de la Universidad al que realmente poseen los efectos de ésta sobre las condiciones materiales —las más directamente perceptibles— de la existencia humana.

Es éste un inmediatismo que a primera vista no parece que deba llamarse así, pues se trata de una actitud en la que se admite y reconoce la utilidad de la Universidad para el progreso de los otros bienes. Sin duda alguna, todos los que piensan de este modo ya están de acuerdo con la afirmación de que la Universidad es rentable, aunque nada más que a largo plazo. Su inmediatismo, pues, no es cronológico ni, desde luego, tan burdo como el de quienes creen todavía que la Universidad es un dispendio, de dinero y de tiempo, en medio de las urgencias de la vida de acción.

Bien es verdad que actualmente se hace muy difícil dar con alguien que vea en la Universidad un puro lujo, aunque puede ocurrir, y de hecho sucede, que por falta de medios, el enviar un hijo a la Universidad —quitándole de un trabajo de más inmediato rendimiento— sea en la práctica un lujo que no resulte lícito permitirse.

Quien se ve en ese caso no deja de percibir muy claramente la rentabilidad de la

Universidad, ni más ni menos que quienes se encuentran en el caso contrario; pero en una y otra situación es aún muy frecuente que se mida todo el valor de la Universidad por su sola eficacia para el logro de los mejores y más abundantes bienes materiales.

¿Por qué razón ese materialismo es también, en el fondo, un inmediatismo, aunque no lo parezca?

A esta pregunta se puede responder muy fácilmente con una condición: la de tener en cuenta que en la mentalidad materialista lo que más se estima es, cabalmente, el valor de lo material, o sea, el que más de inmediato se presenta entre todos los tipos de valores.

La mentalidad materialista es fruto, en suma, de un inmediatismo del valor, porque lo que se toma como el bien al que debe orientarse todo esfuerzo es lo que más pronto se comprende como necesario o conveniente, y es indudable que los valores del espíritu no se nos presentan de ese modo. Aun admitiendo la superioridad de estos valores, hay que reconocer que no son tan urgentes como los otros.

Sigue siendo muy cierto el viejo adagio: *primum vivere, deinde philosophari.* Sin embargo, también debe observarse que a veces se aplaza tanto ese «deinde» que se hace muy difícil apreciarlo en su objetivo valor, porque se llega a él en muchos casos tras el agobio de los más urgentes menesteres y no, por tanto, en las mejores condiciones para recoger sus beneficios.

La primacía de los valores del espíritu, aunque no inmediatamente perceptible —pues tampoco se encuentran en ese caso estos mismos valores—, es, como todo, una auténtica primacía, aunque no, como ya hemos dicho, la del apremio o la urgencia, sino justa y precisamente la «axiológica», la del valor en sí. Y esto no es una gratuita afirmación ni una frase decorativa, inspirada tal vez por la afición a las paradojas. Porque *lo que resultaría una paradoja, y no sólo aparente, sino de fondo, es que el espíritu, por el que el hombre supera a los demás animales, no fuese, en definitiva, sino un medio para lograr unos bienes tan esencialmente materiales como los que dan satisfacción a los apetitos de aquéllos.*

Seguramente reflexionamos poco sobre el hecho de que la superioridad del ser humano sobre el animal irracional no estriba en la capacidad de producir unos bienes materiales más perfectos. Tal capacidad la tiene el hombre, como quien dice, «por añadidura», no de un modo primario y fundamental. El espíritu también nos presta el servicio de permitirnos la fabricación de unos bienes materiales más perfectos que los que consigue producir el puro y simple animal. Pero adviértase que esos bienes son mejores tan sólo para el hombre y en la medida en que éste puede juzgarlos así con el poder del espíritu. En un ser que no tenga ese poder, tampoco resulta viable el darse cuenta de tal superioridad ni, por lo tanto, la pretensión de sacar fruto de ella para su propia vida.

En consecuencia, y aunque es muy cierto que las buenas fábricas resultan de la buena Universidad, la perfección de ésta no consiste, a su vez, en ser una buena fábrica de ideas para producir bienes materiales, sino en constituir precisamente un lugar *del* espíritu y *para* el espíritu. De ahí la necesidad de todas las Facultades universitarias que expresamente se ocupan de los más varios aspectos de la realidad espiritual de nuestro ser. Detengámonos ahora en este punto, porque merece la pena ocuparse de él, aunque

sea nada más que de un modo sumario.

Una Universidad donde no se cultiven suficientemente los saberes humanísticos y filosóficos estará siempre en el riesgo de dar una visión materialista de la vida y del hombre. En todo caso, será una Universidad a la que le falta el órgano superior de la expresión del espíritu humano. Esta expresión, en efecto, no puede tener lugar cuando de hecho nuestra inteligencia no da de sí todo lo que en principio es capaz de alcanzar (y que en su máximo es justamente lo que rinde cuando actúa sobreelevada y ayudada por las luces de la Revelación).

Por otra parte, conviene reparar en que *el estudio de las disciplinas humanísticas que, en su más amplia acepción, tratan de nuestro ser y nuestro comportamiento en los más varios aspectos de la vida, es enteramente indispensable en una Universidad que realmente cultive la teoría por su propio valor y no sólo por sus aplicaciones.* Y claro está que entre las disciplinas humanísticas se encuentran las que, apoyándose en un fundamento teórico, son normativas del correcto uso del humano albedrío.

Formando una unidad con esos centros de investigación y de docencia que expresamente se ocupan de la realidad espiritual, es como tienen «sentido universitario» las demás Facultades. Todo ello, naturalmente, sin que éstas pierdan su respectiva autonomía, basada, por una parte, en la propia índole de sus objetos, y por otro lado, en la peculiar naturaleza de sus métodos. Ello, no obstante, toda pretensión de sustraerlas a la unidad que componen con los demás saberes, significa un gravísimo atentado contra la esencia misma de ese «lugar del espíritu y para el espíritu», que es la Universidad cuando ésta cumple verdaderamente sus funciones.

En suma: cuando se oye la pregunta de si es rentable la Universidad, no hay ninguna razón para escandalizarse. Lo que entonces procede es advertir que con esa pregunta se presenta una oportunidad que debemos aprovechar para aclarar algunos puntos esenciales. Por lo demás, la pregunta es perfectamente lógica, como acabamos de ver; de manera que más bien debe agradecerse su sincera formulación, aun en el caso de que parezca acompañada de algún tono polémico, e incluso de si efectivamente lo posee.

Lo que puede acabar por no ser lógico es el modo de responder. Y ése es, sin duda, el caso cuando no se hace ver, de una manera explícita y con toda la claridad indispensable, que la más alta rentabilidad de la empresa universitaria consiste en la promoción de los máximos bienes del espíritu. Mientras esto no llegue a ser bien señalado, cabrá tal vez decir algunas cosas de evidente importancia e interés y de las cuales no hay por qué prescindir; pero el balance quedará incompleto. Y habremos dado, en fin, «gato por liebre», que es en lo que suelen acabar todas las maniobras de la falsa prudencia y de los respetos humanos.

VALOR Y SENTIDO DE LA RENTABILIDAD

En último término, ante quienes manejan el concepto de la rentabilidad como una especie de arma arrojadiza contra la ayuda de la iniciativa privada a la empresa

universitaria, la actitud debe ser esencialmente idéntica a la que hay que tomar ante quienes plantean la cuestión de una manera objetiva y sin ningún ánimo polémico. Lo que en sustancia debe importarnos es lo mismo. Al cabo, siempre será preciso descender al verdadero fondo de la cuestión. Y este fondo no consiste en otra cosa sino en que *la idea de la rentabilidad es un concepto fundamentalmente relativo.* Digamos, pues, que hay que saber «desmitificar» esta noción. Porque sucede que el economismo —no la auténtica y verdadera economía— ha elevado la idea de la rentabilidad hasta un nivel que por sí misma no tiene. Tal nivel es la altura que, por propio derecho, solamente le puede corresponder a lo que en sí mismo está dotado de un sentido absoluto. Por consiguiente, cabe sostener (basándose únicamente en la reflexión sobre unos datos que cualquiera puede comprobar) esta tesis algo «agresiva»: que *con la idea de la rentabilidad se ha hecho, y se sigue haciendo, una maniobra que estamos pagando cara.* En la práctica, se ha transformado la rentabilidad en una especie de «ídolo». Y este ídolo exige, igualmente en la práctica, que se le rinda la correspondiente adoración, la cual, sin duda, es tanto más degradante para el hombre, cuanto que éste, capacitado por su naturaleza para los más nobles fines, se falsea de hecho al ponerse, de un modo incondicional, al servicio de los bienes materiales.

Claro, que el hombre ha de prestar atención a su necesidad de bienes materiales y a la mejor manera de conseguir que éstos rindan sus beneficios. Nada de lo que ello significa es verdaderamente una degradación si se mantiene en sus debidos límites. «Poner la inteligencia al servicio de los bienes materiales —reproduzco ahora un pasaje de mi libro sobre la persona humana y la justicia social— no es una degradación, siempre que ello se haga como un medio para hacer posible el cultivar otros valores más altos. Pero si el hombre no se aplica a esto, si su entendimiento no se ocupa más que en trabajar y en producir, la dignidad de la persona humana no consigue todo su nivel, y se encuentra de hecho rebajada, verdaderamente deprimida. Porque aun siendo verdad que ni siquiera entonces nos igualaríamos a los seres meramente irracionales, sin embargo, no conseguiríamos tampoco todo lo que nos corresponde como seres dotados de razón y hechos para algo más que para sentir y satisfacer esas necesidades físicas que también sienten y satisfacen a su modo todos los animales.»

De una manera lógica, la idolatría de la que antes hablábamos se viene abajo cuando a la rentabilidad se le pregunta, con entero rigor, su *en qué, de qué* y *para qué.* Porque es lo cierto que *bastaría asomarse a esta pregunta con un mínimo de agudeza intelectual para ver claramente que por apreciable que sea, y ciertamente lo es, el valor relativo de la rentabilidad, este valor no pasa, sin embargo, de superar el alcance de unos bienes que también son esencialmente relativos.*

¿O es que acaso se ha de admitir, como si fuese de veras un principio evidente, la seudonorma de la «rentabilidad por la rentabilidad»? No sería más que un círculo vicioso. Y en este círculo vicioso se aprisionan, como en un verdadero manicomio, quienes caen en la tentación de hacer de su inteligencia un puro y simple instrumento para el logro de bienes materiales.

Creo que, al prestar libremente vuestra ayuda a la Universidad, conocéis el valor de la

rentabilidad en su positivo y justo alcance. Y no me arriesgo al decir que lo conocéis, porque estáis demostrando, días tras día y de una manera práctica, que no ignoráis que ese valor proviene, en definitiva, de la fuerza de la razón, lo que es tanto como decir del poder del espíritu, y porque sabéis que ese valor sólo alcanza su plenitud cuando se orienta a los más nobles fines.

La ideología del colectivismo termina por reservarle al gobernante la dignidad de la persona humana, negándosela, de hecho, a los demás. No otra cosa, en efecto, significa la acusación, mantenida por esa misma ideología, de que la iniciativa privada no es capaz de servir, de un modo deliberado, al bien común. Frente a este insulto, no es la mejor respuesta la de decir, según suenan algunas fórmulas muy habitualmente repetidas, que quien procura su propio bien particular, ya promueve, de hecho y sin pretenderlo, el bien de todos. Porque la plena rentabilidad para este bien y para el bien privado es la que se ordena a unos valores incompatibles con el egoísmo y la estrechez de miras. De ahí que el sentido de la libre ayuda a la Universidad no pueda ser el de una fácil limosna, ni tampoco el de un mero sentimentalismo.

IV. Economía y Universidad

CRISTIANISMO Y MARXISMO ANTE LA ECONOMÍA

Es muy cierto que el hombre contemporáneo tiene habitualmente la impresión —aunque no en todos los casos la someta a un verdadero análisis— de estar viviendo en una dura época de crisis.

Ya en anterior ocasión hubimos de referirnos a este asunto. La gravedad del problema y el hecho de que las dificultades que plantea siguen todavía estando ahí, es lo que justifica que ahora lo volvamos a abordar. Sin embargo, el replanteamiento que aquí vamos a hacer no trata de mejorar la descripción, añadiéndole nuevos síntomas, sino que insiste en el *fondo* mismo del asunto, ya que eso es, en fin de cuentas, lo que más debe importarnos.

Para acercarse a ese fondo resulta indispensable comprender que la crisis que atravesamos, y de la cual hay pruebas tan abundantes, tiene esencialmente su raíz en el plano de las ideas. Lo que está en el origen de la crisis es, ante todo, el hecho de un grave confusionismo ideológico que se ha propagado hasta el extremo de llegar a invadir los más diversos o insospechables sectores de la vida del pensamiento y la cultura.

Señalar la existencia de este hecho no es incurrir en un extemporáneo pesimismo. Tal actitud, por muy sincera que pudiera ser, resultaría tan fácil como estéril, ya que nada se gana —y tal vez pueda, en cambio, perderse mucho— dedicándose a hacer simples lamentaciones, más o menos fundadas. Claro está que tampoco es buen sistema el de querer ignorar la realidad, pretendiendo encubrir lo que no por ello deja de ser cierto ni disminuye, en modo alguno, su eficacia.

Todo esto hemos de tenerlo bien presente cuando se trata de algo tan efectivo y tan necesitado de remedios como la confusión de ideas que está en la base de la crisis contemporánea. *Darse cuenta de que esta crisis existe, tener verdaderamente la conciencia de ella, es una forma de comenzar a superarla.* Naturalmente, hace falta algo más, y su primera etapa deberá, lógicamente, consistir en el esfuerzo de aclarar las ideas. Después vendrá el procurar una conducta fiel a las convicciones que se ganen.

Son muchas las dimensiones de la vida que se ven afectadas por el actual

confusionismo ideológico. No nos es posible aquí tratar de todas. Pero entre ellas hay una que indudablemente se merece un detenido examen. Me refiero a la economía. Veamos a continuación en qué sentido y por qué la vamos a tratar.

En nuestra específica existencia la economía es, ciertamente, sólo uno de los aspectos que nos pueden interesar entre los muchos a los que cabe, en principio, dirigir la atención. Pero el aspecto económico de la existencia humana tiene, no obstante, la innegable virtualidad de vincularse con todas las dimensiones de nuestra conducta, justamente en la forma de algo que para todas ellas representa una efectiva condición común. Por consiguiente, *si de veras tenemos una auténtica voluntad de claridad, pocas cosas pueden llegar a ser tan útiles para nuestro propósito como el ocuparnos del problema de lo que la economía significa.*

Para ello, tal vez lo más oportuno sea comenzar por una aclaración sobre el sentido de lo que hemos dicho al considerar la economía como algo relacionado con todas las dimensiones de la existencia humana. La aclaración puede resumirse de este modo: *la tesis de que la economía se relaciona con todas las dimensiones de la vida del hombre no es una tesis marxista, sino pura y sencillamente una tesis realista;* quiero decir, la fórmula de una innegable verdad.

Lo que sucede es que existen para esa misma verdad *dos interpretaciones* muy diversas, tanto que hay que decir que son fundamentalmente incompatibles. Y ambas versiones se han dado con anterioridad a nuestro tiempo. De ahí, por lo pronto, la necesidad de esclarecer la diferencia entre ellas.

La primera versión es la que ofrece la concepción cristiana de la vida y del hombre, y la otra es la que propone el materialismo marxista. En consecuencia, *la pregunta que ahora nos debemos hacer en relación al «alcance» de la economía es la de en qué consiste esa irreductible diferencia entre la forma en que lo ve el marxismo y el modo en que el cristianismo lo concibe.*

Bien es verdad que esta pregunta tiene una contestación muy conocida y habitualmente tomada como la más clara y natural. Podemos esquematizarla de este modo: mientras que la interpretación que da el marxismo es la propia de un materialismo radical, la versión que, en cambio, ofrece el cristianismo es justamente la espiritualista. Por lo demás, ¿no es, acaso, esta diametral oposición la que siempre el marxismo ha formulado, de una manera inequívoca, al proclamar su «realismo» frente a todas las clases de «idealismo» y, por supuesto, también frente a la cristiana? ¿Y no es cierto, a su vez, que los cristianos, aun teniéndose a sí mismos por realistas, se oponen, precisamente en cuanto tales, a las teorías materialistas del marxismo?

Con todo, si lo examinamos más de cerca, podremos ver que este esquema, tan frecuentemente repetido, no sólo es demasiado elemental, sino también incorrecto —y, por ello mismo, inaceptable— en uno de sus elementos esenciales. Pero la causa de esta incorrección no estriba en que sea falso que el marxismo se basa en una idea radicalmente materialista de la vida y del ser peculiar del hombre, sino en que no es verdad, en modo alguno, que el cristianismo se cifre en un absoluto y puro espiritualismo.

El esclarecimiento de este punto va a resultarnos enteramente indispensable, por tratarse de una cuestión que no lo es tan sólo de matices, sino muy esencial. A lo cual también hay que añadir que esta cuestión debe ser estudiada expresamente por su propio interés intrínseco, o sea, con independencia de sus efectos y repercusiones sobre el sentido de la economía y, en general, sobre cualquier otro problema.

Es evidente que para no deformar el cristianismo lo que hay que hacer es tratar de atenerse a su modelo, en el que también está su origen. Tal modelo y origen se encuentra en el propio Cristo. Y éste, en tanto que hombre, no consiste en un puro espíritu. En su naturaleza humana entran realmente todas las dimensiones materiales que los hombres tenemos y merced a las cuales existe para nosotros un contexto o circunstancia material, imprescindible para realizar nuestra vida. Y así como este contexto material no se reduce a una simple apariencia, ni el cuerpo humano se limita a ser una sombra inventada por el peculiar espíritu del hombre, tampoco el cuerpo de Cristo es ilusorio. La afirmación de su realidad forma parte integrante de la ortodoxia de la fe cristiana, donde no hay elementos que estén de sobra o que puedan interpretarse a la manera de una simple opinión.

En consecuencia, es menester afirmar que el *cristianismo no es, ni puede ser, en modo alguno, un puro espiritualismo.* Pero, en cambio, es enteramente cierto que, antes que en cualquiera otra de las cosas que de ella cabe decir, la ideología marxista se resume en la categórica y nunca desmentida afirmación de un materialismo radical y esencial.

Frente a esto no puede ser lícito aducir que lo que el término «materialismo» significa en el lenguaje marxista es lo que en otras ideologías queda expresado con la palabra «realismo». Tal equiparación no puede hacerse porque lo que el realismo significa en esas ideologías es, a su vez, transformado por el pensamiento marxista en la tesis según la cual la realidad es radicalmente material. De modo que no hace al caso que, tras haber establecido esa ecuación, se continúe hablando del espíritu y de otras cosas que ciertamente lo implican. Porque todo lo así expresado se concibe, en definitiva, como un puro y simple «epifenómeno» de algo material.

El marxismo, por tanto, es evidentemente un esencial y radical materialismo. Quienes no lo quieren ver así —porque parecen preferirlo de otro modo, más compatible con sus particulares opiniones— se ciegan voluntariamente ante los hechos. Tal es el caso de quienes se empeñan en buscar una *imposible síntesis del marxismo y el cristianismo.* Es ésta una de las muestras más patentes —tal vez la más expresiva— del actual confusionismo ideológico, porque al pretender esa mixtura no sólo se corrompen y adulteran los contenidos de la fe cristiana, sino que, al mismo tiempo, también se falta al respeto que el propio Marx se merece. Pues a un autor cabe tomarlo o dejarlo, según lo que él mismo dice, pero no es lícito, en cambio, desfigurarlo para poder meterlo en unos moldes que violentan su pensamiento y su más explícita intención.

A la vista de todo ello, ¿dónde hay que poner la diferencia entre la manera en que el marxismo concibe la economía y la forma en que el cristianismo la interpreta?

A mi modo de ver, en lo siguiente: *para el marxismo, la economía no puede, ni por su origen, ni por su propio fin, articularse con algo que no sea material,* y esto por la sencilla razón de que según él no hay otra cosa, porque para el marxismo únicamente lo

material existe, de modo que lo que parece ser distinto no es, en cuanto distinto, más que mera apariencia.

Por el contrario, aunque el cristiano admita lógicamente que la economía se refiere, de una manera directa, a cosas de naturaleza material —y no puede dejar de reconocerlo, porque se trata de una verdad bien evidente—, también debe pensar que de un modo mediato e indirecto la economía tiene que ver con otras cosas que no son propiamente materiales, por más que el hombre, que con ellas entra en relación en virtud de su espíritu, siga, en efecto, encontrándose materialmente mediado o condicionado.

Lo así condicionado lo es el hombre, y por lo mismo —aunque tan sólo de una manera indirecta— hay que decir que también es condicionada la forma en la que el hombre se comporta ante las realidades que no son materiales. Y junto a esto se hace preciso advertir, con idéntica claridad, que también la propia economía —como saber, como actitud y como quehacer— tiene su origen en el espíritu del hombre, aunque trate de cosas materiales.

Hay que comprender en su raíz que la economía no es, en sí misma, ningún tipo de cosa material, sino que estriba en algo que puede darse *ante* el espíritu que solamente es posible *por* el espíritu humano. Pero, además, hay que advertir también que *la economía no sólo viene del poder de este espíritu, sino que igualmente está llamada, por su propia naturaleza, a servir a sus mismos fines y valores, que ya son propiamente espirituales.* Claro está que ese servicio no es directo, puesto que ha de pasar por la atención a las necesidades materiales de la existencia humana y por la ocupación con los recursos de índole material, que son el objeto propio e inmediato de todos los quehaceres económicos.

Por consiguiente, no hace ninguna falta ser marxista, ni nada que lo parezca, para poder admitir que la economía condiciona toda la vida del hombre. Afirmar la existencia de tal condicionamiento no equivale a la negación del espíritu humano, ya que es precisamente en este espíritu, y no fuera de él, donde la economía se da y donde tiene su origen.

Ni tampoco es preciso suponer que nuestra actividad espiritual se reduzca, en el fondo, a un mero juego de energías materiales. Basta con admitir que hay en el hombre un factor de naturaleza material, del cual a su vez resultan unas necesidades, para cuya satisfacción son también materiales los medios que hay que poner.

En buena lógica, esto nos lleva a afirmar cierto condicionamiento material de toda la vida humana; y, en efecto, no puede caber la menor duda de que para estar «en condiciones» de ponerse a atender los supremos intereses del espíritu y sus más nobles valores, debemos satisfacer nuestras necesidades materiales, aunque sea solamente en la medida de lo imprescindible. Pero ello se explica suficientemente por el hecho de que el hombre no es un puro espíritu. Si quisiéramos dar un paso más y nos negásemos a admitir que hay realmente un espíritu en el hombre, dejaríamos de ver el fundamento de toda la economía. *Porque ya el modo según el cual satisfacemos nuestras necesidades materiales no es el mismo que el del animal irracional.* Ni hay en éste ninguna

economía, en la estricta acepción de la palabra.

ORIGEN Y FIN COMUNES DE LA ECONOMÍA Y LA UNIVERSIDAD

El tema de este capítulo —Economía y Universidad— nos ha llevado, a través de las consideraciones anteriores, a reflexionar sobre el alcance del quehacer económico en toda la vida humana. Y si, por su parte, la Universidad se relaciona con la economía, esto se explica, muy en primer lugar, porque aquélla tampoco se sustrae a un efectivo condicionamiento de esa índole.

Lo material y lo espiritual se implican y complementan mutuamente en la realidad de la institución universitaria, ni más ni menos que en la realidad de cualquier otra manifestación de la vida del hombre. (Justo porque se da ese mutuo implicarse y complementarse lo material y lo espiritual en nuestra vida, es por lo que la economía se hace posible, y no sólo posible, sino necesaria.)

Todavía en este mismo plano general en el que por ahora nos movemos —ya entraremos después en las aplicaciones prácticas y concretas—, es preciso insistir en que la economía y la Universidad se encuentran relacionadas entre sí, de la manera más íntima, por su común originación en el espíritu humano. Ambas surgen de él, y no en lo que le es externo; de suerte que, aunque se valgan de unos medios de índole material, son espirituales en la fuente de la que brotan y a la que deben toda su eficacia.

De ahí que la meta a la que, en definitiva, se encaminan, tanto la economía como la Universidad, no pueda ser otra que el espíritu (o, si se prefiere, los valores que con él se nos hacen accesibles). Por consiguiente, *no tiene nada de extraño que también deba darse una «unidad de vida» entre la economía y la Universidad.* Pero, a su vez, esa unidad no es posible sino sobre la base de la clara conciencia del origen y el fin común de las dos.

Cuando esa conciencia falta ordenamos la economía exclusivamente a nuestras necesidades materiales, sin ponerla al servicio de los fines que la Universidad tiene por meta de su propio quehacer. Y entonces la Universidad se ve obligada, para cumplir esos fines, a mendigar una ayuda cuyo sentido no acaban de comprender los que están llamados a prestarla, como no sea que se les haga muy patente la «repercusión material» de la Universidad sobre la vida práctica.

De esa repercusión ya hemos hablado, ante todo, porque es muy cierta, y también, desde luego, porque sería insensato despreciarla o no saber valorarla en su plena virtualidad. Sin embargo, también hay que pensar que sería igualmente una insensatez limitarse a ella o mirarla precisamente como lo que más debe interesarnos en el servicio que la Universidad puede cumplir. Ni siquiera es cierto, tampoco, que en ella estribe la máxima utilidad que la economía, indirectamente, puede proporcionarnos.

Para pensar que las repercusiones materiales de la Universidad son el máximo beneficio que de un modo indirecto nos puede reportar la economía, se hace enteramente indispensable ver a ésta como si fuese un quehacer que, si bien se origina en el poder del

espíritu, se orienta, en definitiva, a la materia: precisamente lo que ya hemos rechazado por oponerse a la primacía de los valores propiamente espirituales sobre todos los bienes que comparte el hombre con el animal irracional.

Al ponerse al servicio, todo lo indirecto que se quiera, de los valores propios del espíritu, la economía se ennoblece. Ya por el hecho de deber su origen a la fuerza espiritual de la razón, la economía se eleva muy por encima de lo que el animal irracional puede llegar a hacer. Pero, además, al hombre también le cabe usar la economía para unos fines y unos intereses más altos que la sola satisfacción de las necesidades materiales. Ahora bien, *únicamente cuando se ve claro que se la debe usar, no sólo para dar satisfacción a esas mismas necesidades, sino también para otros objetivos de más alto nivel, es cuando de verdad la economía logra adquirir su máximo valor.*

LA NOBLEZA DE LAS ACTIVIDADES ECONÓMICAS

Durante siglos, las actividades económicas no han sido objeto de una suficiente estimación. Todavía más: se llegaba hasta despreciarlas, tomándolas, efectivamente, por impropias de la categoría y la dignidad que de un modo exclusivo corresponden a los «señores». En una palabra, eran juzgadas como un menester plebeyo. Pues bien, la causa de esta actitud no ha sido otra que un falso espiritualismo, incapaz de entender todo el valor que el hombre logra darle a la materia cuando la pone al servicio de los intereses del espíritu.

Se trataba, sin duda, de un espiritualismo inconsecuente. Ni siquiera llegaba a hacerse cargo de que el poder del espíritu se encuentra ya en la raíz de las actividades económicas. Pese a ello, los partidarios de dicho espiritualismo no dejaban de aprovecharse de los frutos de esas mismas actividades. Los recogían, sin quitarse el placer de despreciarlas. (Es algo muy parecido a lo que todavía se sigue haciendo cada vez que se acepta el «vil metal» o los papeles que lo sustituyen, sin comprender que si fueran realmente tan viles como se dice, también habrían de envilecer a quien los toma y no tiene reparos en sacarles su utilidad.)

En una exacta comprensión del hombre, ni la materia es vil ni son plebeyas las actividades económicas. Lo que puede, con todo, suceder es que el hombre no las ordene a otro objetivo que el de dar satisfacción a unos deseos de muy baja categoría. Claro está que ese modo de comportarse no puede envilecer a ningún hombre cuando no cabe proceder de otra manera, es decir, cuando se obra al dictado de una grave o extrema necesidad. Pero esto sólo ocurre en la miseria.

Quien se halla en tan extrema situación, se ve forzado por el imperioso deseo de atender, de una manera exclusiva, a sus necesidades más primarias, destinando a satisfacerlas todo el poder de sus energías físicas y mentales. Por consiguiente, aunque sin duda el espíritu sigue en él actuando, no puede —permítase la expresión— trabajar a pleno rendimiento, sino, al contrario, reducido al mínimo, hasta el punto de estar «todo lo materializado que es posible» sin perder por completo su naturaleza y condición. Así,

pues, en el hombre que se encuentra en la miseria, el espíritu actúa, pese a todo, como el origen de algunas actividades, pero los fines mejores y superiores, sus intereses más altos, no logran hacerse ver, pues lo impide, en la práctica, la ineludible necesidad de concentrar la atención en el problema de cómo seguir viviendo.

Mas lo que es explicable en la situación de la miseria, no puede tener disculpa alguna cuando se ha superado esta situación. Si pese a no estar ya bajo el agobio que la miseria implica, solamente se busca dar satisfacción a los deseos de más bajo nivel, no cabe ninguna duda de que se traiciona al espíritu y de que prácticamente se le envilece. Tal conducta es realmente un comportamiento plebeyo, puesto que al llevarla a cabo se efectúa una voluntaria animalización, aunque también sirviéndose del espíritu para hacerla posible. Y, sin embargo, hay que decir una vez más —porque se hace indispensable el repetirlo— que la economía no es «culpable» de semejante actitud.

No hay realmente en la economía ninguna ley que la fuerce a servir a ese tipo de animalización, ni a nada que lo parezca. Más aún: cuando el hombre está en la situación de sentirse forzado a comportarse «como si» no se diesen para él los objetivos más nobles —en una palabra, cuando está en la miseria—, la economía llega a ser prácticamente nula, porque apenas logra remontarse sobre las actuaciones instintivas con las que puede mantenerse en la existencia el simple y puro animal. La perfección de la economía no se consigue sin cierta holgura en la vida del hombre, de tal suerte, por tanto, que el desarrollo de las actividades económicas no puede hacerse efectivo cuando la constricción de la miseria exige a quien la padece el cumplimiento de una serie de reacciones inmediatas que, en cuanto tales, impiden el empleo de los recursos en inversiones rentables a largo plazo.

Todas las inversiones que se hacen con el fin de ayudar a la Universidad son, evidentemente, por virtud de la índole de ésta, inversiones rentables a largo plazo y que implican, por ello mismo, cierta economía desarrollada, es decir, elevada a cierto nivel de madurez, el cual sólo es posible cuando no agobian las necesidades más inmediatas y urgentes. Cuando ese nivel ya está alcanzado, únicamente un irracional materialismo puede impedir que la Universidad tenga a su alcance los medios materiales que precisa para llevar a cabo su función. Y ese irracional materialismo no tiene nada que ver con lo que la economía significa, entre otras cosas, porque *la economía es, ante todo, una actividad racional, y aunque de un modo directo se ocupe con los bienes materiales, iría, no obstante, contra la razón, que éstos le impidieran ser usada para los más altos fines de la vida.*

LAS ECONOMÍAS DE TIPO MIXTO COMO MARCO EFECTIVO DE LA LIBRE AYUDA A LA UNIVERSIDAD

Una vez hechas estas consideraciones generales, pasemos inmediatamente a la cuestión de sus aplicaciones prácticas y concretas. Para ello hay que comenzar por ver el marco —la circunstancia real— donde se han de inscribir estas aplicaciones. En efecto, si

no procediésemos así, no estaríamos hablando de otra cosa que de simples y puras utopías más o menos teóricas, en el peor sentido de la palabra. Todo lo cual, en resolución, quiere decir que no nos debe ser indiferente la situación objetiva en la que de hecho nos movemos, de forma que nos diese igual que hubiera otra completamente distinta. Por el contrario, y como quiera que el tema que ahora nos ocupa es fundamentalmente el de la ayuda que la iniciativa privada debe prestarle a la Universidad, no debemos dejar de reconocer el positivo valor que para esta misma ayuda constituye —al menos, en una forma genérica— el sistema económico dentro del cual se trata de realizarla.

En principio, este sistema económico es dual, y lo mismo daría llamarlo, como también suele hacerse, un sistema «mixto», por oposición a los polares o, dicho de otra manera, unilaterales o exclusivos, en tanto que, en la teoría o en la práctica, descartan uno de los factores siguientes: o la actuación adecuadamente responsable de la iniciativa privada o la intervención del Estado como otro oportuno agente de las dimensiones y de los valores sociales del quehacer económico.

Con la sola excepción —aunque muy dilatada, desde luego— de los regímenes de signo totalitario, todas las economías contemporáneas son de carácter mixto. Ello es claramente perceptible incluso en las de mayor acento o intención liberal, aunque en éstas se tiende a reducir las intervenciones estatales al mínimo imprescindible, y siempre sobre la base de que algunas de estas intervenciones son convenientes en la medida en que no hagan violencia a las leyes más importantes de la economía de mercado.

De una manera esencial, compatible con la existencia de dificultades y tensiones, *las economías de índole mixta son sistemas armónicos, síntesis más o menos inestables a través de sus varias incidencias, pero, en principio y en general equilibradas, en virtud de sus normas doctrinales y de su intención más radical.*

Tal es el *marco* en que hay que inscribir las aplicaciones prácticas y concretas de la ayuda económica, por parte de la libre iniciativa de carácter privado, a una empresa universitaria que tenga este mismo origen. Con lo cual queda dicho que *se trata de promover una Universidad entre cuyas características figura, como uno de sus rasgos más salientes, el deseo de vivir en la mejor armonía y en un fecundo intercambio con las Universidades estatales.*

Así, en efecto, lo exige la necesaria colaboración de la iniciativa privada —siempre en su propio estilo y según sus derechos peculiares— con los centros docentes de un Estado que no pretenda alzarse con el monopolio de la responsabilidad del bien común.

Tengo el firme convencimiento de que esa cooperación no solamente es posible, sino también *espiritualmente muy rentable,* como lo deben ser, en general, todas las formas de la colaboración que se dirige al logro de un noble fin. Y se trata, naturalmente, de una colaboración leal y auténtica, de tal manera que no regatee ningún esfuerzo por entenderse con las Universidades estatales en las comunes tareas de la docencia y la investigación según todas sus formas. Por lo demás, cualquier Universidad ha de inspirarse, desde su misma génesis, en la certeza de que, así como los bienes del espíritu no sufren ninguna pérdida por comunicarse y difundirse, tampoco aprovechan más a

quien los guarda, como si fuesen de su exclusiva propiedad.

El intercambio de las experiencias, la práctica del diálogo y el espíritu, en fin, de la recíproca ayuda en todos los menesteres culturales, son normas que la Universidad fundamentada en la libre y privada iniciativa deberá siempre cumplir, con todas sus exigencias, porque ha de verlas como indispensables para la fecundidad de una labor que no debe ser adulterada por ningún género de particularismos ni de afanes polémicos.

Pero volvamos a las cuestiones económicas. El marco general que representan las economías de tipo mixto es indudablemente el más fecundo para la vida de la sociedad. Cierto que dentro de él pueden darse tensiones y dificultades de muy variada especie y de diverso grado de intensidad. Todas ellas desaparecerían de raíz desde el momento en que se implantase «a rajatabla» un sistema absolutamente «estatalista» —vale decir, cualquiera de los regímenes que se suelen llamar totalitarios— o bien, su perfecta antítesis, a saber, un liberalismo «químicamente puro», si fuese realmente viable. Pero no deja de ser muy sintomático el hecho de que un tal liberalismo ni siquiera existió —contra lo que tantas veces se ha afirmado— en las cabezas de los representantes de la célebre escuela clásica inglesa de la economía.

Las investigaciones más recientes y serias están probando, de una manera indiscutible, que esos economistas liberales no eran tan exclusiva y absolutamente liberales como se suele creer y repetir. La realidad es que estos ilustres portavoces del liberalismo económico aceptaban algunas intervenciones del Estado, y que no defendieron, como un principio intocable, la tan traída llevada consigna del *laissez faire* tal como luego, y de una manera utópica, se la ha pretendido concebir. En suma, la economía de estos maestros era realmente de las de tipo mixto, aunque sin duda estuviera más preocupada en su conjunto, y en su intención esencial, por hacer la defensa de los derechos propios de la iniciativa privada, precisamente para el mejor logro de los intereses generales.

Ello no obstante, se comprende muy bien que las posibles tensiones entre la iniciativa privada y el Estado desaparecerían por completo si se llegara a implantar enteramente uno u otro de los dos sistemas que se oponen a las economías de tipo mixto. Pero no hay por qué desalentarse ante la realidad de las tensiones, los problemas y las dificultades que estas economías llevan consigo. No son tan sólo esas economías lo que los hace posibles.

En general, *toda convivencia da ocasión a muy diversas tensiones entre las fuerzas que actúan en su dinamismo* y, a su vez, y en principio, esas tensiones son, a su modo y manera, un síntoma de que las fuerzas entre las cuales se dan siguen realmente vivas y se mantienen en la plenitud de su eficacia. *La necesidad de armonizarlas en beneficio de todos es cosa muy diferente de la pura utopía de un equilibrio estático entre ellas* (un ideal, por cierto, muy escasamente deseable, ya que ese equilibrio estático no es verdaderamente compatible con las exigencias de la vida).

EL PROBLEMA DE LOS PRECIOS POLÍTICOS

Sobre estas bases, la cuestión de la rentabilidad, de la cual ya nos ocupábamos en el

anterior capítulo, se plantea nuevamente y con un sentido muy concreto. Pues no cabe olvidar el grave obstáculo —siempre posible en las economías de índole mixta— que para las Universidades no estatales significa, por fuerza, la existencia de los «precios políticos».

No podemos desentendernos de este importante problema. Tanto por sus efectos en la práctica, cuanto por los fundamentos que requiere su solución doctrinal, tiene, sin duda, toda la trascendencia necesaria para no consentir que se le aísle. Ciertamente, sería un error considerarlo como si, en definitiva, su sentido no pasara de ser el de algo puramente accidental.

Así, pues, tendremos que reflexionar aquí sobre este asunto. Y, desde luego, con todo el detenimiento que requiere su objetiva importancia. Sin embargo, aun tomando en muy seria consideración el innegable alcance de este problema, no debemos pensar que su solución sea completamente imprescindible para la objetiva rentabilidad de nuestra empresa. Si así pensáramos, cometeríamos un error mucho más grave que el derivado de no hacer lo oportuno para salvar el obstáculo de los precios políticos o para compensar de alguna forma sus nocivos efectos económicos.

La rentabilidad que justifica a toda Universidad presupone, evidentemente, unas disponibilidades económicas de muy considerable envergadura, sobre todo actualmente. De ahí que *si no se tiene una completa y firme convicción del valor de los fines a los que sirve la Universidad, la cuantía de los medios que ésta exige resulta sobreestimada y los sacrificios que hay que hacer para suministrar esos recursos llegan a parecer desmesurados e incluso cabe que se los considere como verdaderos actos de heroísmo.*

Aunque objetivamente hay que decir que en realidad la cosa no es para tanto, *la exageración puede explicarse como un efecto de la costumbre de pensar que es el Estado quien de verdad se encuentra en la obligación de subvenir a las necesidades económicas de la Universidad.* Cuando subsiste el peso de la costumbre de pensar de este modo —y se trata de una costumbre que ya tiene una larga historia—, las libres aportaciones personales a la base económica de la Universidad no llegan a justificarse por completo a los ojos de quien las hace. Y esto sucede, aunque también de hecho ocurra que con esas aportaciones se esté atendiendo a una institución no estatal y que despierta y estimula la conciencia de los derechos y las responsabilidades de la iniciativa privada.

La tentación de descargar en el Estado el aspecto económico de esa responsabilidad se sigue dando, de una manera más o menos confusa, pero siempre efectiva, mientras no se perciben, en toda su extensión e intensidad, las gravísimas consecuencias que de esa voluntaria dejación de deberes resultan precisamente para la misma existencia de la iniciativa privada.

En los capítulos anteriores se analizaron detenidamente las razones por virtud de las cuales hay que considerar como una increíble miopía dejar la Universidad bajo el monopolio del Estado. Pero ahora, antes de entrar de lleno en la cuestión de los precios políticos, tal vez no estará de sobra resumir los más esenciales argumentos que autorizan a hablar de esa miopía. Son, sobre todo, estos dos:

1) Quienes se forman en las Universidades estatales, no por libre elección, sino por no

existir en ese mismo nivel otras instituciones de carácter privado, llegan a considerar que, en general, todas las cosas más calificadas y más serias en la vida de la cultura —es decir, las cosas radicalmente decisivas para la promoción cultural de la sociedad entera— son exclusivamente las que el Estado toma sobre sí. Y del prestigio que éste llega a adquirir cuando ello ocurre, se pasa con facilidad a otros prestigios, cuyo efecto final o de conjunto es indudablemente la infravaloración de la libre y privada iniciativa, por creerla incapaz de ir más allá de unos cortos y muy inmediatos objetivos. Con lo cual, de hecho, ya está dada una de las bases principales de la mentalidad colectivista: la idea de un Estado-Providencia, del que siempre dependen los asuntos de máximo calibre o interés.

2) Pero es, además, una ingenuidad superlativa creer que la Universidad pueda quedarse en las solas manos del Estado, sin que los otros sectores de la sociedad y de la economía se resientan de ello. Hoy uno, mañana otro, todos irán cayendo inevitablemente, por un efecto en cadena, bajo el dominio de las intervenciones estatales.

Una vez que al Estado se le franquea la puerta del intervencionismo en un asunto de tantas implicaciones como lo es la organización y promoción de la vida de la cultura, esa fuerza se va acrecentando gradualmente —poco a poco al comienzo, y luego con velocidad acelerada— dando lugar de este modo a una monstruosa expansión del poder estatal. Y hay que ser muy iluso para permitirse el optimismo de creer que ese proceso es reversible cuando no se le corta a tiempo y en su propia raíz.

Pero volvamos al tema de los precios políticos, como algo siempre posible en las economías de índole mixta. Habíamos dicho que esta cuestión es importante no sólo por las consecuencias que en la práctica tiene evidentemente el establecimiento de esos precios (muy inferiores a los que hay que cobrar para mantener el equilibrio que exige la economía), sino también porque la solución de este problema debe estar inspirada y apoyada por unos fundamentos doctrinales cuyo valor y sentido es muy conveniente conocer. Se trata, una vez más, de hacerse cargo de toda la trascendencia que poseen unas «ideas» enteramente imprescindibles para no confundir la acción concreta con un puro y simple «practicismo» sin orden ni orientación.

Sin duda alguna, en la práctica de una economía de índole mixta puede darse el fenómeno de los precios políticos de la enseñanza universitaria. Ahora bien, para ello no es enteramente necesario que el Estado intervenga por el sistema de imponerle esos precios a la enseñanza privada. Basta sencillamente con que se decida a ponerlos en las Universidades estatales. El efecto económico de esta medida, por más que se lleve a cabo de una manera indirecta, es, en sustancia, el mismo. Porque es cosa bien evidente que a nadie puede en principio apetecerle una enseñanza más cara cuando se la ofrecen más barata. A esto se ha de añadir que tampoco se puede pasar por alto la lógica y natural preocupación que las instituciones de carácter privado sienten en semejante situación por evitar hasta las apariencias de estar haciendo de la Universidad un negocio. Todo ello, en suma, puede obligar, en la práctica, a la aceptación de los precios políticos, por muy antieconómicos que sean.

¿Cuál es, en último término, el origen de ellos? He aquí una pregunta que no debe quedar eliminada por el sistema de no decidirse a hacerla. Desde luego, hay que descartar

como excesiva la explicación consistente en suponer que la verdadera causa de esos precios ha de encontrarse, para la totalidad de los casos y de un modo esencial, en el propósito de una «competencia desleal» por parte del gobernante. No hay por qué llevar las cosas a este extremo y, además, ello resultaría improcedente en el caso de que el Estado se preocupe de dar pruebas bien claras de su espíritu de moderación y de armonía. En el caso contrario, sin embargo, la sospecha tendría ciertamente algún fundamento *in re.*

Pero sea de ello lo que fuere, *no se puede negar que por debajo de los precios políticos existe una ideología,* desde luego política también, aunque en definitiva se desprenda de supuestos más generales. En resumidas cuentas, se trata de lo siguiente. Fundándose en el principio, ciertamente correcto, de que el acceso a la Universidad debe serle posible a quien quiera que tenga la conveniente aptitud y vocación, se piensa que hay que arbitrar todos los medios para poder ofrecer las máximas posibilidades económicas que ese objetivo requiere. Y entre esas facilidades, una de las que más pronto se imagina es la constituida por los precios que se llaman políticos.

La razón de llamarlos de ese modo puede estar evidentemente en que es el poder político quien en definitiva, los implanta, aunque, no obstante, puede también ocurrir que se les cuelgue ese nombre para aludir con él a las maniobras del juego de la política e incluso con la intención de referirse a los procedimientos demagógicos que en ocasiones se usan al practicar ese juego.

Lo que en ningún sentido debe considerarse demagógico es el deseo de abrir la Universidad a quien se merezca estar en ella. Mas de aquí no se sigue la necesidad de los precios políticos, porque hay otros modos, mucho más radicales y completos, de poder servir a esa intención. Y, desde luego, no es lo ideal el recurso a un «paternalismo» que ya de suyo demuestra la necesidad de «hacer regalos» a quienes deberían estar en condiciones de pagar por sí mismos.

Con todo, es indiscutible que *los precios políticos cumplen una función muy positiva cuando las circunstancias los exigen, o sea, cuando el nivel económico de una sociedad no ha conseguido todo lo necesario para hacer soportable en general —en principio, a cualquier cabeza de familia— el justo coste de las enseñanzas universitarias.*

Ese nivel es, evidentemente, una meta ideal, sobre todo cuando no se ponen en la práctica las condiciones precisas para alcanzarlo (sin darse cuenta de que cualquier demora y omisión se convierten, de hecho, en un argumento en favor de la mentalidad colectivista). Pero es igualmente claro que nos estamos refiriendo a un objetivo al que se debe tender, y no sólo por razones de justicia, sino incluso por un motivo pedagógico: el de que *son muy poco educativas la gratuidad o la extrema facilidad de las cosas que entran en el número de las que más deben apreciarse.*

Ahora bien, no olvidemos que la causa inmediata de los precios políticos se encuentra indudablemente en la intervención del Estado. Pues ello quiere decir que éste es igualmente el responsable de las perturbaciones resultantes de los precios políticos en la economía de la enseñanza privada. Tal conclusión resulta ineludible, como asimismo esta

otra: por consiguiente, debe ser el Estado, *y sólo por motivos de justicia, quien se ocupe de remediar esas perturbaciones. Si se abstuviera de ello, sería menester pensar que, aunque otra cosa digan abstractamente su ideología y sus declaraciones programáticas, no practica el respeto a la iniciativa privada en uno de sus sectores de más interés social,* ya que de hecho viene a obstaculizarla con muy graves estorbos, de los que es lógico suponer que esté enterado.

Nada de esto va dicho aquí, sin embargo, con ánimo de acusación o de polémica. Seguramente, esas intervenciones estatales no proceden tampoco del deseo de perjudicar a la iniciativa privada en una de sus funciones de más calidad y empeño. Pero lo cierto es que *de facto* la perjudica. Decirlo es sencillamente expresar una pura y objetiva verdad, si bien no se trata sólo de exponerla, sino de hacer ver que es necesario, con la necesidad de la justicia, que el gobernante compense unos verdaderos —aunque tal vez no explícitamente deseados— efectos de su actuación.

Con lo cual no se trata de recurrir —importa insistir en ello— a la generosidad del gobernante. Solamente se afirma que éste está en el deber de respetar uno de los derechos que posee la iniciativa privada: un derecho cuyo ejercicio es para ésta, en nombre del bien común, una ennoblecedora obligación. Y de este modo se hace preciso concluir —sin ningún tipo de «literatura»— que al respetar ese derecho-deber de la iniciativa privada, el gobernante se respeta a sí mismo y, a la vez, se ennoblece.

EL APOYO ESTATAL A LA INICIATIVA PRIVADA

Anteriormente hubimos de referirnos a las tensiones posibles entre la iniciativa privada y el Estado, dentro de las economías de tipo mixto. Esas tensiones, como ya oportunamente se aclaró, son síntomas de una real vitalidad en las partes que las mantienen. Pero, evidentemente, esto no quiere decir que los conflictos deban ser buscados, ni mucho menos que cuando los hay no se deban buscar las soluciones. La convivencia, en general, sólo es posible si por debajo —e incluso «a través»— de las dificultades hay realmente un espíritu de esencial armonía.

Por lo que toca a la iniciativa privada, este espíritu de armonía se manifiesta en la subordinación —yo prefiero llamarla «elevación»— a las exigencias propias del bien común. Y por lo que hace al Estado, ese mismo espíritu consiste en saber atenerse al cumplimiento de la función subsidiaria.

A lo largo de todas estas conferencias nos hemos ocupado de un asunto —la responsabilidad universitaria de la iniciativa privada— que es uno de los aspectos de la objetiva elevación de la persona hacia el plano del bien común. De una manera inequívoca se ha afirmado el deber de llevar a la práctica —con todos los compromisos que ello exige— la consecuente fidelidad a ese principio, cuyas bases teóricas han sido detenidamente analizadas. También hemos examinado, por activa y pasiva, sus diversas implicaciones. Y, finalmente, aunque ya se la hizo ver desde el comienzo, se ha dejado también muy clara la esterilidad de la actitud de quienes todo lo esperan de las

providencias estatales.

No hay, pues, ninguna razón para que el tema de la función subsidiaria del Estado no fuese oportuno aquí, cuando menos para estudiarlo de una manera esquemática y a modo de un complemento de todas las consideraciones anteriores. Por lo demás, también resulta claro, tras lo dicho, que el tono en que aquí se habla no tiene la pretensión de ser polémico, sino al contrario, la de distinguir las atribuciones del Estado y las de la libre y particular iniciativa, precisamente para evitar los conflictos cuyo origen se encuentra en una visión confusa de las respectivas áreas de actuación.

Pues bien, ¿qué significa, en resumidas cuentas, la función subsidiaria del Estado? Después de haberla expuesto muchas veces y ante muy diversos auditorios, me he convencido de que la principal dificultad para comprender bien esta noción sigue siendo la misma que en el coloquio siguiente a una conferencia mía sobre el tema se me formuló con estos términos: ¿pero no sería más justo hablar de la función subsidiaria de la iniciativa privada?

Como quiera que al presentar esta objeción se insistía en su carácter meramente terminológico y no se pretendía —así se me dijo— negar nada de la «sustancia práctica» de mi tesis, no quise entrar en mayores aclaraciones, confiando en que la admisión de esa sustancia práctica surtiría a su tiempo una especie de efecto retroactivo sobre la base teórica. Muchas veces ocurren cosas de este género y, desde luego, el final de un coloquio no es la mejor ocasión para extenderse en teorías. Sin embargo, tampoco aquí son precisas tantas aclaraciones que no quepa exponerlas en un plazo discreto, si bien contando con el interés y con la paciencia del lector.

En realidad, la objeción que tan delicadamente se me hizo no era sólo terminológica. La verdad es que esta objeción iba derechamente al fondo del asunto, aunque quizá sin plena conciencia de ello. Volvamos, pues, a ese fondo. Y lo primero que acerca de él hay que decir es que cuando se habla de la función subsidiaria del Estado no se pretende, de ninguna forma, disminuirle a éste su importancia en la promoción general del bien común. Lo que sucede es que al llamar subsidiario a ese cometido se da expresión a una norma por virtud de la cual el Estado —o, respectivamente, el gobernante— debe limitarse a su papel de «instrumento al servicio» de la buena marcha de la sociedad.

Esta tesis, por tanto, corresponde a una cuestión de principio, dado que lo que en el fondo se pretende es evitar la degeneración del cometido propio del Estado en una «suplantación» de los derechos y las obligaciones de la iniciativa privada. O dicho de otra manera: se trata de que la importancia del Estado no destruya o amengüe la vitalidad de la sociedad.

El Estado es el organismo más complejo y la más importante institución que la sociedad necesita. Pero no constituye el fin de la sociedad, sino un instrumento de ésta, un auxilio o apoyo —que eso es lo que realmente significa, según su etimología, la voz latina *subsidium*— para que la sociedad funcione debidamente.

El problema terminológico tiene, pues, su importancia; mas la solución de este problema no consiste en que el sentido de lo subsidiario se reduzca al de un medio secundario o de escaso valor. Sencillamente, se trata de subrayar que el cometido propio

del Estado es el de un medio para la sociedad, y no a la inversa.

Pero a su vez la sociedad es un medio para las personas que la forman. La razón de ser de las personas no es el bien de la sociedad. *Civitas propter cives, non cives propter civitatem,* aunque naturalmente las personas a las que la sociedad debe servir son todas las que la integran, no tan sólo unas cuantas, por importantes que éstas pudieran ser (como sucede con las que rigen el Estado y, por supuesto, no solamente con ellas).

La importancia —la dignidad— del gobernante viene precisamente de su especial servicio a la sociedad, es decir, de su función subsidiaria (recordémoslo una vez más: de su apoyo y auxilio) para los fines a los que la convivencia está ordenada. Y, en definitiva, es la dignidad natural —y con mayor razón la sobrenatural— de la persona humana lo que objetivamente justifica que tanto la sociedad, como los gobernantes y el Estado, sean radicalmente un instrumento: todo lo importante que se quiera, pero no un fin en sí.

La dignidad de la persona humana es un rango o categoría que *cada* hombre posee justamente en su concreta singularidad y no por ser una parte del conjunto social al que pertenece o en el cual se integra, ni tampoco por su objetiva condición de súbdito de un Estado (ni siquiera en la hipótesis de que éste fuese enteramente universal). No cabe duda de que el valor ontológico de la dignidad natural de cada hombre es compatible, en principio, con la necesaria pertenencia de éste al conjunto social y asimismo con la necesidad, no menos cierta, de una gestión estatal del bien común. Sin embargo, nada de ello significa que la sociedad o el Estado sean la *ratio essendi* —el fundamento— de la dignidad de la persona humana. Por el contrario, y justamente en la medida en que esta dignidad es natural o innata, su fundamento se encuentra inmediatamente en la naturaleza misma del ser humano, y de un modo mediato o último en el hecho de ser el hombre una imagen y semejanza de Dios (es decir, del Autor de esa misma naturaleza).

Por todo ello, *el derecho a ejercer la iniciativa privada es sustancialmente anterior —aunque en la práctica pueda tener sus límites— a las atribuciones del Estado.* En consecuencia, uno de los cometidos propios del Estado consiste precisamente en ayudar a la práctica de ese mismo derecho, de tal modo que las limitaciones que por fuerza le ha de imponer en relación a su uso no se opongan, en realidad, a la libre y personal iniciativa, sino a su abuso y su deformación.

Por donde quiera que se la mire, la función del Estado se nos muestra, sobre la base de la dignidad personal del ser humano, como nada más y nada menos que radicalmente subsidiaria. En ello estriba su fundamental razón de ser: la que siempre lo justifica. Otra cosa es, en cambio, la función «supletoria», que en cada caso se habrá de justificar con razones bien ajustadas a la necesidad ocasional que de un modo objetivo la provoque.

Puede también ocurrir que esa necesidad ocasional se prolongue en el tiempo más de lo que fuera deseable. Si la prolongación no se deriva de ningún abuso del Estado, éste debe continuar el ejercicio de su función supletoria, pero sin emitir cuanto proceda para que los objetivos que así atiende pasen, «lo antes posible», a ser cumplidos por sus más idóneos titulares. Ello no obstante, lo que se ha de ver como fundamental es la razón que justifica esta «urgencia». Sólo tiene sentido el hablar de «lo antes posible» si se comprende la anterioridad esencial —no la meramente cronológica— de la iniciativa

privada.

A estos efectos, se hace preciso aclarar que *la Universidad no es propiamente una función del Estado.* Cierto que esto suena muy duro en nuestros días. Hay que reconocer que se nos hace muy «cuesta arriba» el saber prescindir de los hábitos adquiridos, y a lo más que nos atrevemos es a pedirle al Estado algo así como una indulgente concesión, justificándola —y, si se apura, incluso disculpándola— con todas las garantías propias del caso. Naturalmente, es muy lógico que se ofrezcan tales garantías y también, desde luego, que el Estado no deje de recabarlas. Lo que en cambio no tiene ningún fundamento lógico, sino exclusivamente el psicológico de la fuerza de la costumbre, es que se vea a la Universidad como un quehacer que sólo por excepción puede estar en las manos de la iniciativa privada.

Pues aunque es cierto que la Universidad debe servir para el cumplimiento de unos fines de muy alto nivel, su cometido propio y específico no es el que corresponde al gobernante. Patentemente, lo que éste ha de hacer es gobernar —en la medida en que lo exige el bien común—, no enseñar por sí mismo ni por sus representantes «oficiales», aunque también el enseñar sea necesario para la promoción del bien común.

Puesto que la enseñanza en general —y, por lo tanto, la universitaria— está ligada con el bien común, el Estado tiene el derecho y el deber de preocuparse de que se la atienda y, claro está, del mejor modo posible; pero ello no significa que la mejor manera de atenderla sea que el Estado cumpla la función de enseñar a través de sus centros «oficiales».

La apelación al bien común —cito ahora unas palabras de mi libro *La función social de los saberes liberales*[63]— «no significa que el intelectual tenga que convertirse en un funcionario del Estado, ni que la única forma legítima de la enseñanza sea la estatal. Más bien tiene esta enseñanza ese carácter que se denomina supletorio, precisamente por el hecho mismo de que la misión propia del Estado es la de vigilar y dirigir las tareas de los súbditos en la medida en que el bien común lo exija, y no la de asumir las funciones que ellos pueden realizar, salvo en los casos en que efectivamente no las cumplan con la debida y conveniente suficiencia.

Si se permite el juego de palabras, cabe decir que la «oficialidad» de los centros docentes estatales resulta ser una «oficiosidad», un entrometimiento, cuando no está basada en la función supletoria del Estado, la cual, como ya hemos dicho, supone la correspondiente inhibición de la iniciativa privada. Y aunque es verdad que esta inhibición se ha dado de hecho, no por ello ha prescrito el respectivo derecho, que es también un deber.

Hagamos, pues, lo posible por llevar a la práctica esta ennoblecedora obligación. Para cumplirla contamos con la fuerza creadora de la libertad. Si tenemos fe en esta energía, lo demás, ciertamente, nos vendrá por añadidura.

[63] Cf. vol. nº 3 de estas *Obras Completas.* (N. del E.).

Epílogo

Hoy, mucho más que antes, hace falta una iniciativa privada esencialmente ágil, emprendedora y audaz, a la vez que dotada de una firme y lúcida conciencia de los más altos valores del espíritu en todas las esferas de la vida.

Únicamente así podrá evitarse el fenómeno de la gigantesca montaña de requerimientos que de continuo se le hacen hoy al Estado y que el gobernante ha de atender, convirtiendo *velis nolis* su función en la de un monstruoso monopolio de la dignidad de la persona humana.

Para que la Universidad rinda todos sus frutos a la sociedad que la mantiene, se hace enteramente necesario, y cada vez más urgente, que la iniciativa privada los estime de veras en la integridad de su valor. No basta con que el gobernante los reconozca o aprecie y a su manera ayude a cosecharlos. La siembra ha de ser de todos, y el provecho, igualmente, para todos también. Pero la agilidad y la eficacia de la iniciativa privada son las energías primordiales para una Universidad que realmente se base en la dignidad de la persona humana y a la que, por lo tanto, se le pueda pedir lícitamente que esté al servicio de su libertad.

Toda libertad tiene su precio. No hay nada que no lo tenga si posee algún valor. Y el justo precio de la auténtica libertad es el que se deciden a pagar todos los que saben ser magnánimos: los que desmienten con hechos la acusación de que la iniciativa privada sólo sabe servir al bien privado.

El ejercicio de la magnanimidad es siempre, de una manera o de otra, un rebasar los fines del provecho particular y un saber instalarse en el horizonte que es propio del bien común. Todos los hombres —no sólo los que toman a su cargo la específica misión del gobernante— tienen ante sí abierto este horizonte. Todos podemos contribuir al bien común, porque somos personas.

La peculiar misión del gobernante no es la única forma de servir a los intereses generales con una propia y libre iniciativa. De ahí que el lema «o César o cesar» no deba considerarse como realmente magnánimo, sino tan sólo como megalómano, limitándose, en fin de cuentas, a una brillante excusa para decorar las omisiones que no cabe justificar.

Quienes pudiendo prestar su colaboración a la empresa universitaria de la iniciativa privada se retraen de hacerlo, diciendo que no disponen de los medios del César, se hacen acreedores a que éste se les convierta en un tirano. Razonan como secuaces de la ideología colectivista y no llegan a ver que colaboran, por su inhibición, a preparar el triunfo de los más implacables enemigos de la libre y privada iniciativa.

Y la verdad es que si la iniciativa privada no sirviera para otra cosa que la instrumentación del egoísmo y la codicia de los bienes materiales, tampoco merecería la pena el defenderla con ideas y con hechos. Pero justo porque no es ése su sentido, y porque tampoco la dignidad de la persona humana es compatible con la tiranía colectivista, hay que hacer —aun sacando fuerzas de flaqueza, si ello fuere preciso— que el potencial espiritual de la iniciativa privada rinda todos sus frutos, aplicándose a obras que verdaderamente pongan de manifiesto la íntegra categoría de su nivel. Ello es posible; pero tiene sin duda una imprescindible condición: la de saber mirar la economía, comenzando por la privada, como un medio para los más altos objetivos del espíritu humano.

A esos objetivos superiores se encamina todo el esfuerzo de la iniciativa privada en su ambición de lograr una Universidad auténticamente libre y máximamente responsable. Se trata de una aventura que es, a la vez, una eminente forma de prudencia, porque requiere una visión de largo alcance. Pero también necesita, para saber mantenerse contra viento y marea, la virtud de la magnanimidad, que es al cabo la misma libertad en su realización más completa y fecunda.



Alcalá, 290. 28027 Madrid (www.rialp.com)

Conversión ebook: MT Color & Diseño, S. L.
www.mtcolor.es

ISBN: 978-84-321-4458-5

Index